Friedrich Heinrich Jacobi's

Werke.

Vierter Band.

Erste Abtheilung.

Leipzig, bey Gerhard Fleischer.

1819.

Geneigter Leser!

Während vorliegender vierte Band seiner Werke abgedruckt wurde, starb Friedr. Heinr. Jacobi nach kurzer Krankheit am 10. März. Er hatte den Entwurf eines Vorberichts angefangen, und schon früher für denselben Manches Einzelne niedergeschrieben, was Anordnung und Zusammenstellung von heiteren Augenblicken eines vorgerückten mit körperlichen Beschwerden heimgesuchten Alters erwartete. Ich übernehme jetzt das Geschäft, statt seiner ein Aehnliches zu versuchen, wohlbekannt mit dem Inhalt seiner philosophischen Lehre, welche mich vor fünf und zwanzig Jahren zuerst durch die verwickelten Gänge andrer Systeme führte, und seitdem die Richtung meines philosophischen Nachdenkens ent-

schied; aber auch wohlbekannt mit der großen Schwierigkeit, zerstreute und abgerißne Glieder eines Ganzen ohne Beyhülfe des Urhebers mit einiger Natürlichkeit und Wohlgestalt zusammenzufügen. Oft übermannten mich hiebey Wehmuth und tiefe Trauer um den Hingeschiedenen; es war, als ob gebrochne Anklänge einer zweiten Welt in die Tonreihe der gegenwärtigen übertragen werden sollten, und nicht ihren rechten Ort zu finden wüßten; als ob ihre wahre Vereinigung nicht zu suchen sey im bewegten irdischen Daseyn, sondern in den Wohnungen des ewigen Friedens. Dennoch gab mir das unvergeßliche Andenken treuer Freundschaft und Liebe den Muth zum Versuche, und dieser schien sogar als wohlwollender Dienst über dem Grabe nothwendig gefordert. Darum bedenke, lieber Leser, wenn dir Einiges mangelhaft scheint, Anderes nicht ganz in der eigensten Art des Verblichenen, die Schuld liege, — obgleich er selber redend eingeführt worden — nicht an ihm, sondern an der unzureichenden Hülfe seines Freundes, der gerne allen Tadel deßhalb tragen will, und sich nur bewußt ist nach Kräften gethan zu haben, was er vermochte.

Ueber die ganz neu hinzugekommene dritte Abtheilung dieses Bandes wird eine ihr beygefügte eigne Vorrede das Nöthige erinnern.

Die noch fehlenden zwey Bände der Werke, zu deren Herausgabe Alles vorbereitet ist, sollen ihrer Zeit folgen und die Sammlung vollständig machen.

München, am 10. April 1819.

Friedrich Köppen.

Vorbericht.

Wider die Zeitfolge erscheinen erst im vierten Bande meiner Werke die Briefe über die Lehre des Spinoza, mit welchen wohl schicklicher die ganze Sammlung, wenigstens die Reihe der eigentlich philosophischen Schriften, hätte beginnen sollen. Der Verfasser wünschte letztres entschieden, wünschte überhaupt die chronologische Ordnung, nach Möglichkeit, durchaus zu befolgen, aus denselben Gründen, welche der Recensent des dritten Bandes vorliegender Sammlung in den Göttingischen gelehrten Anzeigen (1817. St. 32.) angeführt hat, weil nämlich: alle

diese philosophischen Schriften durchgängig in einander eingreifen, sich gegenseitig näher aufhellen und bestimmen, und dadurch deutlichst zeigen, wie dem Vf. ein Gedanke nach dem andern klarer wurde, und warum beym ersten Anblick einige Hauptmomente seiner Philosophie nicht ganz dieselben geblieben zu seyn scheinen. Aeußere Gründe jedoch traten diesen inneren entgegen, und verlangten — wie schwer es fallen mochte — Ergebung. Deutschlands Lage im Jahre 1811, als diese Sammlung unternommen wurde, und die einen nahen Untergang alles gelehrten öffentlichen Verkehrs drohende Zeit, riethen dringend, solche Schriften, welche seit vielen Jahren im Buchhandel vergriffen waren und noch immer häufig begehrt wurden, namentlich Eduard Allwills Briefsammlung und das Gespräch über Idealismus und Realismus, zuvörderst herauszugeben, und ihnen theils im Druck noch nicht erschienene, theils

in Zeitschriften zerstreute oder als Flugschriften verloren gegangene Aufsätze beyzugesellen. Wegen Allwills Briefsammlung mochte ich leicht nachgeben, da ihr Alters wegen voranzutreten gebührte und sie nur wider sich hatte, daß sie unvollendet geblieben. Außerdem enthält sie wirklich den ächten allgemeinen Schlüssel zu meinen Werken, sowohl was den Inhalt angeht, als den Vortrag. Der Leser wolle nachsehen, was hierüber in der Vorrede zu Allwill S. XI—XIII. gesagt ist. Dem Gespräch über Idealismus und Realismus ward der Vortritt vor dem Werke über Spinoza dadurch erleichtert, daß es zugleich als ein älteres und jüngeres betrachtet werden mochte. Es war um zwey Jahre jünger, als die Briefe an Mendelssohn; zwey Jahre älter, als das im Jahre 1789 vollständig erschienene Buch über die Lehre des Spinoza, welches sich häufig auf das Gespräch über Idealismus und Realismus, als ein voran-

gegangenes, bezieht. Hier war also für strenge Beybehaltung chronologischer Ordnung ohnehin kein Rath, daher beschloß ich, eine Einleitung in meine sämmtlichen philosophischen Schriften als Vorrede zu dem Gespräch über Idealismus und Realismus an die Spitze zu stellen, und damit die Sache zu schlichten. Wußte doch jeder Leser, daß diese Reihe von Schriften mit den Briefen an Mendelssohn begonnen hatte, und war ihm doch deren Hauptinhalt wohl noch gegenwärtig.

Was in jener Vorrede S. 4 — 7 angeführt worden, warum ich bey der neuen Herausgabe des Gespräches keine solche Veränderungen vornahm, die es seiner Zeit entrückt und als geschichtliche Urkunde verfälscht hätten, gilt noch in weit höherem Grade von den Briefen über die Lehre des Spinoza. Der Gang dieser Schrift ist ein durchaus geschichtlicher, er ist nicht gemacht, sondern

geworden, und wie nun Alles in ihr entstand und seitdem bestand, muß man es gegenwärtig lassen, ohne Tugenden mehren oder Gebrechen mindern zu wollen. Des Wegnehmens und Zusetzens, des Biegens und Besserns wäre bey solchem Versuche kein Ende. Ich entschloß mich daher, nach reiflicher Ueberlegung, auch nicht einmal durch neue Anmerkungen dieser dritten Ausgabe nachzuhelfen *), sondern mich zu verhalten, als wäre ich der Herausgeber eines Werks von einem schon verstorbnen Schriftsteller. Sogar einige Stellen der Schlußrede, welche in der Ausgabe von 1789 fehlen, sind von mir aus der Ausgabe von 1785 wieder hergestellt worden, indem ich mehr der ursprünglichen Eingebung vertraute, als der späteren kühlen Ueberlegung; welche oft gar nicht wiederfinden kann, was der Geist anfangs seiner Rede untergelegt hatte. In ähnlichem Sinne vertheidigte

*) Nur S. 217 — 222 dieses Bandes und an wenigen andern Orten ist hievon abgewichen worden.

Voltaire eines seiner Werke gegen Jemanden, der viel Abänderungen begehrte: „Lassen Sie mir das Kind, wie es ist; es hat einen Höcker, aber es befindet sich wohl." Selbst wenn scheinbar leicht ohne Verletzung andrer Theile dergleichen wegzuschaffen wäre, wird das Unternehmen bedenklich, weil man den Ort anzutasten Gefahr läuft, welcher Sitz des Lebens ist. Nach diesen Grundsätzen glaubte ich bey meinen Werken verfahren zu müssen, und mancher Höcker blieb deßhalb an seinem Platz.

Wäre nun hierüber mit geneigten Lesern ein freundliches Verständniß eingeleitet, so dürfte dasselbe in andrer Hinsicht gleichfalls wünschenswerth seyn, was nämlich den Gesammtinhalt meiner Werke und deren Vortrag betrifft. Des allgemeinen Schlüssels zu ihnen ist schon erwähnt *). Man hat ihn aber nicht immer ge-

---

*) Nämlich Werke Bd. I. Vorr. zu Allwill, S. XI — XIII. u. Ebendas. S. 364 — 367. eine weitere Auslegung

funden und gebraucht, sondern mit andern Haupt- und Nebenschlüsseln zu Zeiten Aufschluß versucht. Da sollte vornehmlich dieß Eine offenbar werden: der Urheber jener Werke sey ein Philosoph nur von Natur oder Charakter; ein Schriftsteller nur von ungefähr oder aus Gelegenheit; ihm habe Wissenschaft und Wahrheit keinen unbedingten Werth, mithin sey seine Liebe zu Wissenschaft und Wahrheit, nur eine untergeordnete, interessirte, folglich eine unreine Liebe; ihm fehle der rein logische Enthusiasmus, d. i. die um das Resultat der Forschung unbekümmerte durchaus reine Wahrheitliebe, welche die eigentliche Sittlichkeit des Denkens ausmache; sein Kopf sey mit dem Herzen zusammengewachsen, darum nothwendig unphilosophisch; und so zeige sich am Ende als Summe der Jacobischen Darstellungen und Lehren nur

in einem Briefe an J. G. Hamann, auch zum Theil in dem dort unmittelbar vorhergehenden Briefe an Reimarus.

der in Begriffe und Worte gebrachte Geist eines individuellen Lebens: des Mannes Friedr. Heinr. Jacobi.

Nicht ganz grundlos sind diese Urtheile, wie hart sie auch klingen. Habe ich doch selbst vor sechszehn Jahren in einem Briefe an Friedrich Köppen öffentlich ein Bekenntniß abgelegt, dessen Inhalt, als jenen Urtheilen zusagend, sich wohl deuten läßt. Meine Worte waren folgende:

„Mit dem ersten mir im Bewußtseyn gebliebenen Gedanken habe ich die Wahrheit gesucht, und später ihr nachgetrachtet mit allen meinen Gedanken; aber wie damals nicht, so auch zu keiner folgenden Zeit aus einer nur eiteln Begierde mich mit ihr, als mit Etwas von mir Entdecktem, oder das aus mir selbst zuerst hervorgegangen wäre, bloß zu schmücken. Ich bedurfte einer Wahrheit, die nicht mein Geschöpf, sondern deren Geschöpf ich wäre. Fülle sollte sie geben meiner Leerheit; Licht bringen in die mich

umgebende Nacht, es tagen lassen vor mir und in mir, wie ich es in meinem Innern mir verheißen fand. Ich ging aus von diesen Verheißungen, und war nicht gleichgültig in Absicht dessen was zu meiner Erkenntniß kommen möchte, wenn es nur überall Erkenntniß wäre. Jenes reinen Vorwitzes darf ich mich daher nicht rühmen, der, nach den Urtheilen der großen Männer dieser Zeit, der allein wahre Geist der Philosophie, so wie seine jedesmal nur täuschende ins Unendliche hinaus sich verschiebende Befriedigung, ihre ganze Absicht ist; sondern des allein, daß ich mich gegen eigne Vorurtheile mißtrauischer als gegen keine andere, und im Prüfen überall unbefangner als die bloß und rein vorwitzigen Philosophen bewiesen habe. Es ist von diesen auch zu viel gefordert, wenn man sie unbefangen haben will. Ganz uninteressirt in Absicht des Objects, muß nicht das Subject ihnen Alles, und wie die Unparteylichkeit an jener Seite

vollkommen, so die Parteylichkeit an dieser unendlich werden?" *)

Noch gegenwärtig nehme ich Nichts von diesem Bekenntniß zurück, sondern bestätige dasselbe vollkommen, muß also wohl die Anklage gerecht finden, daß ich nicht über Alles ehre und liebe Wissenschaft und Erkenntniß bloß als solche, sondern daß ich sie ehre, liebe und ihr nachtrachte ausdrücklich eines Inhalts wegen, den sie mit sich bringen müssen, wenn sie für mich einen unübertrefflichen Werth haben sollen. Hierüber ein letztes Wort an meine Zeitgenossen zu richten, wenn jenes Wort in der Vorrede zu Allwill das erste über meine Philosophie, Art und Kunst gewesen, war lange mein entschiedenster Wunsch; nur ist der Abend schon stark hereingebrochen, und die stündlich zunehmenden Schatten des Lebens umnachten mein

---

*) Schellings Lehre u. s. w. von Friedrich Köppen, nebst drey Briefen verwandten Inhalts von F. H. Jacobi. 1803. S. 239. 240.

Auge, während der Geist erhellt ist von dem Gedanken einer neuen Morgenröthe. Wenige, aus meinen Werken hinreichend ergänzbare Andeutungen mitzutheilen, sey mir vergönnt.

Von jeher war mein philosophisches Nachdenken nicht absichtlos, sondern hatte ein bestimmtes Ziel vor Augen. Sogar um bloße Selbstverständigung, welche, über ihre Richtung unbekümmert, bald hie und dort anhebt, bald hiehin und dorthin sich wendet; um sie allein war es mir nicht zu thun; ich wollte über Etwas zu Verstande kommen, nämlich über die mir eingeborne Andacht zu einem unbekannten Gott. Führte die Selbstverständigung mich dahin, daß alle Ueberzeugung von einem Gott, zu welchem man beten kann, — einen andern kennt die Andacht nicht — Thorheit sey; so war ich klug geworden zu meinem Schaden, mein Bedürfniß blieb unbefriedigt; nämlich das Bedürfniß: Gott als den ersten Grund aller Wissenschaft zu entdecken

und überall wieder zu finden. Nie war mein Zweck, ein System für die Schule aufzustellen; meine Schriften gingen hervor aus meinem innersten Leben, sie erhielten eine geschichtliche Folge, ich machte sie gewissermaßen nicht selbst, nicht beliebig, sondern fortgezogen von einer höheren, mir unwiderstehlichen Gewalt. Heißt Nachdenken und Mittheilen dieser Art ein persönliches, so ist allerdings meine Philosophie eine persönliche; aber dasselbe wird der Fall seyn bey Allen, denen ihre Philosophie Religion ist; welche nicht nach Wahrheit überhaupt — einem Ungedanken, wie Daseyn oder Wirklichkeit überhaupt — sondern nach einer bestimmten, Kopf und Herz befriedigenden Wahrheit streben. Zugleich ist mir auch jede andre Philosophie, bloß für den Lehrstuhl, bloß für Schrift und Wort, eigentlich gar keine, ohne wahren Werth, und lebendigen Geist.

Was heißt Wahrheit lieben und suchen? Liebt und sucht man ein Unbestimm-

tes, dem Menschen Fremdes, Unangemeßnes, ihn und sein geistiges Daseyn Zerstörendes? Oder sucht und liebt man vielmehr die Wahrheit um ihres Inhalts willen, weil dieser etwas Entschiedenes, Eigenstes, das geistige Daseyn des Menschen Erhebendes ist? Gesetzt nun, die Wahrheit über alle Wahrheit bestände darin, daß ich zur Einsicht gelangte, der Grund von Allem sey ein, man wisse nicht Was, von Substanz, welches sich absichtlos aus sich selbst von Ewigkeit zu Ewigkeit zu schaffen mache, und diese Substanz mit ihrer gedankenlosen Actuosität sey das Alleinseyende; aber Alles Unterschiedene, Bestimmte, Denkende und Absichtvolle sey nur Wahn: — Könnte wohl irgend Jemand in dem Besitz und Genuß solcher Wahrheit sich selig preisen? Eine Wahrheit, welche ihn tödtet, vernichtet, kann der Mensch weder suchen noch lieben.

Solches geschah auch *ernstlich* niemals auf Erden, konnte nicht geschehen. Die mensch-

liche Seele sucht das Ewige, Unveränderliche, in sich selbst Bestehende, Absolute; sie entbehrt nicht freywillig der Wahrheit; aber sie will dann gewahren — nicht den Schatten, sondern was den Schatten wirft. Alle Menschen nennen Etwas inwendig und im Voraus Wahrheit, in deren Besitz sie noch nicht sind, wornach sie streben, und welches sie dennoch nicht voraussetzen könnten, ohne daß es ihnen auf irgend eine Weise gegenwärtig wäre. Ein Dämmerlicht öffnet ihnen das Auge, und verkündigt auf wunderbare Weise eine noch nicht aufgegangene Sonne. Der Morgen ist angebrochen, aber der Tag noch nicht geworden. Den Sabbath feyert allein Gott, aber der Mensch soll ihn heiligen. Ist das Voraussetzen der Wahrheit eine bloße subjective Täuschung vernünftiger Wesen, haben sie von derselben keine auch nur die trübste Anschauung; so ist ihr Forschen überall eitel. „Nicht eitel ist dieses Forschen!" — so weissagt die Andacht am Anfange.

Hierauf beruht das Interesse der Wissenschaft. Wohl giebt es Wissenschaften, die bloß im Sinnlichen verweilen, und Mittel zur bessern Befriedigung desselben suchen; aber der höchsten Wissenschaft Interesse ist auf das Uebersinnliche gerichtet. Ich zähle mit Kant zu den wesentlichen Gegenständen der Philosophie: Gott, Freyheit, Unsterblichkeit. Einst — als die Briefe über Spinoza zum erstenmal erschienen — war diese Meynung in Deutschland herrschend und hatte entschiedenes Gewicht; man war überzeugt, Leibnitz habe den rechten Weg zur Erkenntniß dieser Gegenstände entdeckt. Hat seitdem die Philosophie als wahre Wissenschaft eine durchaus andre Absicht gefunden?

Gleich wie Religion den Menschen zum Menschen macht, und allein ihn über das Thier erhebt, so macht sie ihn auch zum Philosophen. Strebt die Religiosität mit andächtigem Vorsatz den Willen Gottes zu erfüllen, so strebt die Religioneinsicht stets sicherer von Gott

zu wissen und den Verborgenen zu erkennen. Um diese Religion, den Mittelpunct alles geistigen Lebens, war es meiner Philosophie zu thun, nicht um Erwerbung andrer wissenschaftlicher Erkenntnisse, welche auch ohne Philosophie zu haben sind. Der Umgang mit der Natur sollte mir zum Umgang mit Gott verhelfen. Ewig in der Natur bleiben und in ihr Gott entbehren und vergessen lernen, wollte ich nicht.

So sprechen nun auch wohl Manche, deren Philosophie von der meinigen abweicht. Warum? Ich berufe mich auf ein unabweisbares unüberwindliches Gefühl als ersten und unmittelbaren Grund aller Philosophie und Religion; auf ein Gefühl, welches den Menschen gewahren und inne werden läßt: er habe einen Sinn für das Uebersinnliche. Diesen Sinn nenne ich Vernunft, zum Unterschiede von den Sinnen für die sichtbare Welt. Nur wo Selbstseyn und Persönlichkeit — beyde Eins, auch nach Kant — vorhanden, kann eine solche

Berufung und mit ihr Vernunft, sich kund geben. Vorgesichte des Urwahren, des Urschönen, des Urguten, siehet der Mensch im denkenden Geiste, und weiß, weil er diese Gesichte hat, daß ein Geist *in* ihm lebet und ein Geist *über* ihm. Niemandem kann zugemuthet werden, die poetische Klarheit solcher Vorgesichte durch prosaische Selbstverständigung zu verdunkeln; allein er wird zugleich denen unverständlich bleiben, welche den Geist nicht kennen, welcher ihn selbst in alle Wahrheit leitet. Fehlt es mir deshalb an prosaischer Selbstverständigung — wie man vorgeworfen — und setze ich meine Leser in den Fall, das System hinzuthun zu müssen, so ist es Andern nicht besser gegangen. Was hat Sokrates für die Schule gethan, was sogar Leibnitz? Mit Zungen zu reden, wem ist es verliehen? Wurzel der Philosophie muß bleiben: menschliche Erkenntniß gehet aus von Offenbarung, die *Vernunft* nämlich *offenbaret Freyheit*, *indem* sie *Vorse*-

hung offenbaret; und alle Aeste der Lehre treiben aus dieser Wurzel hervor. Ich habe vielfältig wiederholt, daß jeder, dem nicht das Freyheitgefühl wie mir Gewalt anthäte, von mir nicht überzeugt werden könne. Wer Persönlichkeit in meinem Sinne nicht gelten läßt, der kann auch meine Philosophie nicht gelten lassen, ich bin kein Mann für ihn, meine Lehre ist keine Lehre für ihn. Nicht immer war mir dieses so klar, als es jetzt im Greisenalter ist, aber bewiesen hat es sich in meinem ganzen Leben.

Wenn die Geschichte der Menschheit eine Religiongeschichte ist, warum nicht die innere Geschichte jedes einzelnen Menschen, die Geschichte seiner Religion?

Wo starke Persönlichkeit hervortritt, da wird in ihr und durch sie die Richtung zum Uebersinnlichen und die Ueberzeugung von Gott am entschiedensten zur Sprache gebracht. Sokrates, Christus, Fenelon, beweisen mir mit ihrer Persönlichkeit den Gott welchen ich anbete, er ist

mir als Schöpfer dieser Persönlichkeiten erhabner, denn als Urheber des Sternenhimmels nach Gesetzen innerer Nothwendigkeit, denen er selbst in seinen Werken unterworfen ist. Der Gott der Bibel ist erhabner, als der Gott, welcher nur ein Absolutes ist, wie sehr man dieses auch schmücke, und mit Flitterwerk der Phantasie umgebe.

Darum fragt meine Philosophie: wer ist Gott; nicht: was ist er? Alles Was gehört der Natur an. „Unter dem Begriffe von Gott versteht man nicht etwa bloß eine blindwirkende Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freyheit Urheber der Dinge seyn soll und dieser Begriff eines lebendigen Gottes interessirt uns auch allein:" — so sagt Kant *). Anders konnte ich mir die Sache nicht denken. Es giebt keine Vernunft, als in Person, also weil Vernunft

*) Krit. d. r. Vnft. S. 660. 661.

ist, so ist ein Gott und nicht bloß ein Göttliches. Der letzte ist ein Geschöpf der über dem Verstande schwebenden Phantasie. Ich bekenne mich zum Christenthum, indem ich behaupte, daß diejenigen, welche die Natur vergöttern, Gott läugnen.

Naturdienst ist die Religion des Heydenthums, Gottesdienst die Religion des Christenthums. Die Tugend ist mit der letztern unzertrennlich Eins. Wir erfahren, daß ein Gott ist, so oft sich in uns das Gewissen, — unvertilgbar die freye Persönlichkeit bezeugend — übermächtig regt; durch ein göttliches Leben wird der Mensch Gottes inne. Von dieser Seite ist der Weg zur Erkenntniß des Uebersinnlichen ein praktischer, kein theoretischer, bloß wissenschaftlicher, und darum sagt Christus: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Auch was höchstes Gut sey oder vielmehr, was ausschließlich ein Gut genannt zu werden verdiene, erhält dadurch seine unwandelbare Be-

stimmung. Giebt es ein solches Gut, welches nicht bloß in Größenvergleichung, sondern unvergleichbar alle andern Güter übertrifft, und ist dieses kein Hirngespinst, so giebt es eine wirkliche und wahrhafte Religion. Wer nur von zeitlichen Gütern weiß und wissen will, hat keine Religion und bedarf ihrer nicht. Einen Himmel Mohammeds schafft man sich möglicher Weise auf Erden; wer sich selig preist in solchem Himmel, schaut nach keinem Gott im Himmel, und begehrt keinen unsterblichen Geist, sondern nur einen unvergänglichen thierisch beseelten Leib. Ohne Moralität deßwegen keine Religiosität. Dieß unterscheidet Gottesdienst vom Götzendienst; Christenthum vom Heydenthum und Islam.

Niemals wird der wahren Wissenschaft Zweck und Absicht seyn, Gott zu verlieren, sondern sie suchet ihn, und will ihn finden, mit der ursprünglich menschlichen, vernünftigen, durch überirdischen Zug gebotenen Voraussetzung:

das Wahre sey allein in Gott und bey Gott. Dann geht ihr keine Lust über die Lust an der Entdeckung der Wahrheit, über die Lust an Erkenntniß und Wissenschaft. Wenn uns irgend eine verworrene Vorstellung klar, ein scheinbarer Widerspruch gelöst wird, so ist dieses immer dem Verstande eine Lust, aber diese Lust ist nicht von höherer Art, als wenn uns Göttliches vor die Seele tritt, wenn wir uns über Alles dem Verstande Erreichbare emporschwingen. Hier liegt das Wahre, welches man um seiner selbst willen lieben und über Alles lieben kann, die Eine Wahrheit, ohne welche die vielen Wahrheiten keinen Werth haben. Täuschen uns die vielen Wahrheiten, so sucht die wahre Wissenschaft Enttäuschung.

Habe ich deßwegen gesagt: es sey das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey *); wer allein ihr nachgehe, ob er sie endlich

*) Werke Bd. II. S. 584. 585. Anm.

finden möchte, sey um Gott unbekümmert, frage nicht nach ihm, solle nicht einmal nach ihm fragen; so muß wohl diese Wissenschaft eine andre, als jene angedeutete wahre seyn, von welcher das Gegentheil gilt.

Unverkennbar zeigt sich im gesammten Menschendaseyn und seiner Geschichte, eine schwer zu lösende Verkehrung und Ausartung des Ursprünglichen. Der Mensch, nach Gottes Ebenbilde geschaffen, sinkt von seiner Höhe; seine Gedanken, die am Anfange nur auf Gott und göttliche Dinge gerichtet sind, schweifen abwärts in der Leere und Irre, und seine Erkenntniß nimmt Theil an dieser Richtung, geräth in Zweifel, Ungewißheit und Irrthum. Das Uebel ist da, nach Aller Zeugniß, das höchste Gut ist verloren, die Tugend schwach, die Religion ausgeartet. Die Wissenschaft, welche helfen sollte, und es auch versprach, vermehrt oft die Verwirrungen, sie kann dahin gelangen, Gott und Tugend wegzuläugnen, und mit sich unvereinbar zu achten.

Sobald sie dieses thut, besteht ihr Interesse darin, daß kein Gott sey, und daß die Liebe zu ihm in der menschlichen Seele nicht als das ursprünglich Herrschende und Erste anerkannt werde.

Dann will vielmehr die Wissenschaft nur sich selber lieben und achten, nichts über sich anerkennen, sondern Alles in Allem seyn und hervorbringen, sie will seyn wie Gott. Sie macht auf Allwissenheit Anspruch, sie behauptet allen Zweifel zu vertilgen, vollkommene Erkenntniß zu besitzen, sie wird von Lehrstühlen verkündet als allgenugsame Lehre und Weisheit, wogegen die Denker aller Jahrhunderte fehlgegriffen hätten und in lauter Irrthum und Wahn befangen gewesen wären. Diese Wissenschaft, die eigentliche, einzige genannt, besteht in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes, sie schafft das Wahre und die Wahrheit, ist selbstständig durchweg, und verwandelt Alles außer ihr in Nichts *).

---

*) Vergl. Werke Bd. III. S. 20.

Weil sie als Werk der Reflexion, des Verstandes, sich vollendet, erscheint sie als festes geschlossenes System, und muß alle diejenigen Lügen strafen, welche ein höheres, ursprüngliches Wissen voraussetzen, auf die Wahrnehmung desselben alle Bedeutsamkeit der Reflexion und der Systeme zurückführen, hierin das Interesse der Vernunft finden, und die Gewalt des Verstandes nur als eine abgeleitete für sich unselbstständige darstellen. An Gegnern hat es der allgenugsamen Verstandeswissenschaft weder in früheren noch späteren Zeiten gefehlt *). Entweder sind sie bloße Zweifler, brauchen die Waffen des Verstandes wider ihn selbst, oder sie werden behaupten: Wissenschaft verhalte sich zur höheren Vernunft, wie Werkzeuge und künstliche Maschinen zu lebendigen Gliedern; eine Mechanik, welche lebendige Glieder schaffe, könne nicht erfunden werden; Wissenschaften seyen systema-

*) Vergl. Tennemann Gesch. der Philosophie, Bd. IX. S. 441. 496.

tische Register wechselseitig auf einander verweisender Erkenntnisse, denen das Erste und letzte, worauf verwiesen werden muß, fehle; die Wissenschaften seyen menschliche Erfindungen, das Wissen nicht. Jenen Anhängern der Systemherrlichkeit wird dieses als Lästerung erscheinen, denn sie machen zum ersten Gesetz, man solle nicht aus dem alten Gleise treten.

Sagten die Araber vom Aristoteles: er sey ein überall hinschöpfender, Nichts erschöpfender Becher der Welt; so haben sie das Wesen der bloßen Verstandeswissenschaft in ihrem Erfinder kenntlich gemacht. Denn Philosophie ist nach Aristoteles die Wissenschaft um des Wissens willen, eine Erkenntniß aus Gründen *), eine Totalität der Erkenntniß. Mich will bedünken, man könne mit Aristoteles die Wissenschaft bloß um des Wis-

*) Tennemann Grundriß der Gesch. d. Philos. 2te Aufl. S. 102.

sens willen schätzen, und dennoch mit Paulus aus vollem Herzen die Ueberzeugung aussprechen, daß Christum lieb haben besser sey denn Alles wissen. Sokrates unstreitig war mehr Paulinisch als Aristotelisch gesinnt.

Wider diese hinreichend bezeichnete Wissenschaft und ihre Anmaßungen sind meine Aussagen gerichtet gewesen; nicht gegen Wissenschaft, welche von einem Geiste geleitet wird, der in alle Wahrheit führt. Jener Wissenschaft nämlich sind Persönlichkeit, Freyheit und die Offenbarungen der Seele von einem überweltlichen Gott, ohne Gewicht; sie hält sich im Gegentheil an die Welt, an das All, oder die einzelnen Kräfte desselben. Weil menschliches Schaffen und Machen an ein Etwas gebunden ist, so scheint es, mit dem Was der Natur lasse sich viel ausrichten, sobald man nur auf die rechte Weise damit zu Werke gehe. Inzwischen ist solches eine bloße Täuschung. Das Causalitätprincip

des Verstandes führt nicht über die Natur, über den Inbegriff des Endlichen, hinaus. Es findet sich sogar vermittelst des Causalitätprincips, daß es keinen Inbegriff des Endlichen geben kann, daß der Naturbegriff, geschieden vom Begriff eines Uebernatürlichen, ein erdichteter Begriff ist. Soll also über das Endliche hinausgegangen werden, so muß über das Causalitätgesetz, welches das Gesetz des Endlichen ist, hinausgegangen werden, welches nicht zuläßt, daß eine Handlung sich selbst anfange. Wie eine Handlung sich selbst anfangen möge, ist dem nur immer fortsetzenden und voraussetzenden Verstande unbegreiflich. Wahrhaft ein Erstes voraussetzend ist der menschliche Verstand nicht, es ist ihm nur immer Etwas, dieses oder jenes, vorausgesetzt. Setzt er der unbestimmten Reihe von Bedingungen ein Ende, und nennt dieses Ende den Anfang, oder Totalität: soll dieser erdichtete Anfang Gott heißen? Welch ein arm-

seliger Anthropomorphismus! In ihm sind alle unsere Pantheisten befangen. Haben doch die Geschlechter der Menschen stets von Gott gewußt und die Nachdenkenden unter ihnen weiter nach ihm geforscht! Ihn suchend, was suchten sie? Sie suchten und forschten nach einer von dem Weltall unterschiedenen, über dasselbe erhabenen und von ihm unabhängigen Ursache der Welt. Wem Gott sein Angesicht zuwendet, der kann ihn schauen; von wem Gott sein Angesicht abwendet, der läugnet ihn, und muß ihn läugnen.

So erging es dem Spinoza. Sein Weltall ist dasselbe heute, gestern und immerdar. Dieses in seinem Grunde blödsinnige Weltall macht sich selbst einen blauen Dunst vor von Wesen, welche nicht sind, deren jedes, mithin auch ihre Gesammtheit, nur ein wechselndes Nichts ist. Darum könnte man sagen, der Spinozismus läugne nicht sowohl das Daseyn eines Gottes, als das Daseyn einer

wirklichen und wahrhaften Welt, grade wie sich dieses auch von jedem späteren System der Art sagen ließe. Das ist aber im Grunde nur ein Wortspiel. Von dem Daseyn einer vorhandenen wirklichen Welt wird ausgegangen, und es wird nur gefragt: ob außer und über ihr noch ein anderes Wesen sey, oder ob sie selbst in ihrer Totalität Alles, und außer ihr Nichts sey. Die Voraussetzung eines Unbedingten — eines unbestimmten Ganzen — und die Voraussetzung Gottes ist durchaus nicht Eins, und wir gelangen mit Nichten auf demselben Wege zu dem Einen oder Andern. Beyden in der Mitte liegt die eigentliche von der Vernunft aufgegebene Frage: ob nur eine selbstständige Natur ist, die aus ihrem Schooße eine Unendlichkeit von Erscheinungen ohne Anfang und Ende willenlos gebiert, oder ob über der Natur und außer ihr ist — eine Schöpfung mit Wissen und Willen, nicht eine bloße Fruchtbarkeit,

wie Kant treffend unterschieden hat. La Nature confond les Pyrrhoniens et la Raison confond les Dogmatistes! Pascal versteht hier unter Natur Empfindung und Gefühl, unter Vernunft den überlegenden Verstand.

Vernunft dagegen, als Wahrnehmung und Voraussetzung Gottes, weiß im Menschen das Höchste. Will er darüber hinaus, so geräth er in den logischen Emanatismus, das ist, zu einem Alles zu Nichts machenden Nichts. Die älteren heydnischen Lehren von einem Hervorgehen der Götter aus der Welt oder der Welt aus Gott durch Emanation und die philosophische Emanationlehre der Juden stimmen hiemit überein, nur das Christenthum lehrt Anders.

Solches ward mir klar, und daß darum Spinozismus Atheismus sey. Ungeachtet des Hasses mancher zur Klasse der Philosophen gezählten Leute gegen dieses Wort, welches

sie aus der Sprache zu verbannen wünschen, und wogegen sie unter Andern erinnern: ein Atheist sey am ersten derjenige, welcher an Atheismus glaube — kann es seine Bedeutung nicht verlieren. Gesetzt auch, man ändert den Namen, und spricht von Cosmotheismus, so bleibt dennoch die Sache was sie gewesen *).

Meine Briefe über die Lehre des Spinoza wurden deßhalb nicht geschrieben um Ein System durch das Andre zu verdrängen, sondern um die Unüberwindlichkeit des Spinozismus von Seiten des logischen Verstandesgebrauches darzuthun, und wie man ganz folgerecht verfahre, wenn man bey dem Ziele dieser Wissenschaft, daß kein Gott sey, anlange. Sie war aus sich selber nicht zu widerlegen. Hatte ich demungeachtet eine andre philosophische Ueberzeugung, so war dieses

*) Siehe die Anmerkung S. 217 fg. dieses Bandes.

einer Thatsache gleich, welche von mir erzählt wurde, nämlich wie Lessing ein Spinozist gewesen, und wie ich selber keiner sey. Hierüber begann der Streit. Man wollte mir meine Art und Weise Nicht-Spinozist zu seyn nicht gelten lassen, und behauptete von dieser Art und Weise, sie sey offenbar blinder Köhlerglaube, keine Philosophie, also sey meine Philosophie entweder Spinozismus, oder ich hätte gar keine, und dürfe deßwegen von dieser erhabensten aller Wissenschaften nicht mitsprechen. Mir wollte dieses nicht einleuchten bey meiner innigen Ueberzeugung, daß jenes unmittelbare Geistes- und Gottes-bewußtseyn, worauf meine Philosophie sich gründete, jeder Philosophie, welche etwas mehr als bloße Natur- und Verstandeswissenschaft, mehr als bloße Physik und Logik seyn wollte, zum Grund- und Eckstein dienen müsse. Späterhin ward in allen meinen philosophischen Schriften dargethan, daß der Philosoph,

welcher unter seinen Forschungen den geahndeten Gott verliert, nothwendig das Nichts findet, welches eigentlich niemand sucht und suchen kann, auch niemand, wenn es sich ihm am Ende als reine Wahrheit darstellt, über Alles zu lieben vermag. Ich vertraute, wenn es nur gelänge, meine Ueberzeugung vollständig zu entwickeln, daß ich bey unbefangenen Denkern Beyfall finden würde, zumal da andre Philosophen, wie Kant und Malebranche *), ganz ein Aehnliches behauptet hatten.

Allerdings muß dabey ausgegangen werden von Gefühl und Anschauung, es giebt durchaus keinen bloß speculativen Weg zum Innewerden Gottes, die Speculation mag bloß hinzutreten und durch ihre eigne Beschaffenheit erhärten, daß sie für sich leer ist ohne jene Offenbarungen, und sie nur bestätigen, nicht sie begründen kann. Weil sie aus

*) Tennemann Gesch. d. Philos. Bd. X. S. 337.

sich selbst nur zu einer geistlosen Nothwendigkeit, einer Substanz, gelangt, so ist nur über sie vermittelst eines Sprunges, den ich Salto mortale genannt habe, hinwegzukommen; es ist aber die geistlose Nothwendigkeit und Substanz die Schwungfeder, welche mich hebt, vermöge eines festen und kräftigen Auftretens auf dieselbe. Der Geist widerspricht allmächtig dem Urtheil, daß die geistlose Substanz Alles und daß außer ihr Nichts sey. Wird aber dieses Urtheil nicht entschieden gefällt, so bleiben Stoffe übrig zu allerhand Mischungen, woraus Hirngespinnste ohne Ende hervorgehen. Sogar Spinoza hat sich getäuscht, indem er seinem höchsten Wesen außer der Ausdehnung noch unendliche andre Realitäten, Vollkommenheiten, zuschrieb.

Auf die Unvermeidlichkeit eines solchen Uebersetzens aus dem Verstandesgleise für eine Philosophie, die Gott nicht verlieren will, habe ich wiederholt hingewiesen. Weil im Menschen Vernunft erst später hervortritt, so scheint es

ihm, sie entwickele sich nur allmählich aus einer an sich blinden bewußtlosen Natur, dem Entgegengesetzten einer weisen Für- und Vorsehung. Dennoch ist Naturvergötterung in Wahrheit ein Ungedanke; wer von der Natur ausgeht, mit ihr anfängt, findet keinen Gott, er ist der Erste, oder er ist gar nicht. Hat nun meine Philosophie dieses zur Sprache gebracht, hat sie den bessern Weg gewiesen, und machte sie dadurch nach den Zeugnissen mancher Männer eine bleibende Epoche, so besteht darin ihr wissenschaftlicher Werth. Eine Wissenschaft des logischen Enthusiasmus konnte sie nicht fördern wollen.

„Menschheit wie sie ist, erklärlich oder unerklärlich, auf das Gewissenhafteste vor Augen zu stellen,“ war ihr Zweck. Sie müßte beginnen mit den ursprünglichsten Offenbarungen der Seele, welche mehr sind und höher als die gesammte Natur der Dinge, welche den Menschen annehmen lassen, daß er sich in einem Zustande

der Gesunkenheit befinde, und ein im Verstande verlorenes Licht wiederzuerwerben habe. Er ist mit Finsterniß umgeben, seine Vernunft, sich entwickelnd, vertreibt diese Finsterniß nicht; aber die Kraft des vernünftigen Lebens siehet durch sie hindurch, sie wird von der Finsterniß nicht verschlungen, gleichwie das bewaffnete Auge des Astronomen im Nebel der Milchstraße ein zahlloses Heer von Sternen erblickt. Erkenne dich selbst, ist nach dem Delphischen Gott und nach Sokrates das höchste Gebot, und sobald es in Anwendung kommt, wird der Mensch gewahr: ohne göttliches Du sey kein menschliches Ich, und umgekehrt.

Dieses Hindurchsehen durch Nebel und Finsterniß ist die Macht des Glaubens, er ist deßhalb ein Urlicht der Vernunft, welches der wahre Rationalismus als das seinige anerkennt. Vertilge den ursprünglichen Glauben, und alle Wissenschaft wird hohl und leer, kann wohl sausen, aber nicht reden und antworten.

Er ist eine feste Zuversicht zu dem, was man nicht siehet. Wir sehen nie das Absolute, wir glauben es. Das Nichtabsolute, das Bedingte, sehen wir, und nennen dieses Sehen ein Wissen. In dieser Sphäre herrschet die Wissenschaft. Die Zuversicht zu dem, was wir nicht sehen, ist größer und gewaltiger, als die Zuversicht zu dem, was wir sehen. Widerspricht dieses jenem, so nennen wir die Zuversicht im Wissen Wahn, oder der Glaube unterwirft sich Sinne und Vernunft, in soferne man unter dieser das Vermögen der Wissenschaft versteht. Die wahre Wissenschaft ist der von sich selbst und von Gott zeugende Geist. Wie ich von der Objectivität meiner Gefühle des Wahren, Schönen, Guten, und von einer die Natur beherrschenden Freyheit überzeugt bin, so bin ich von dem Daseyn Gottes überzeugt, und so wie diese Gefühle ermatten, so ermattet auch der Glaube an Gott.

Die Wissenschaft des Nichtwissens besteht daher in der Erkenntniß, daß alles menschliche

Wissen nur Stückwerk sey, und nothwendig Stückwerk bleiben müsse, sie ist ein wissendes Nichtwissen. Ueber dieses Stückwerk hinweg und hinauf führt nur der Glaube an die mit der Vernunft uns zu Theil gewordne Offenbarung. Der Glaube ist nicht, wie die Wissenschaft, Jedermanns Ding, das heißt, nicht Jedwedem, der sich nur gehörig anstrengen will, mittheilbar. Die Vernunft bejaht, was der Verstand verneint. Inzwischen kann der Verstand die Bejahung nicht auf die Seite bringen, ohne daß ihm Alles in geistlose Nothwendigkeit versinkt. Also: das Nichts oder ein Gott. Der Verstand, wenn er nicht gradezu der Vernunft den Rücken zukehrt, hat ein nichtwissendes Wissen von Gott.

Ich gerathe allerdings in einige Verlegenheit, wenn ich mit meiner Lehre von der Freyheit, welche die Grundlage meiner Philosophie ist, vor den Gerichthöfen der Schulgerechtigkeit auf die Frage antworten soll, was ich mir denn

unter der Freyheit vorstelle, welche ich dem Verstande zum Trotz annehme, und zwar dergestalt annehme, daß sie mir das allein wahrhaft Wirkliche und Gediegene ist; ich soll es sagen, deutlich aussprechen, damit auch in ihnen dieselbe Vorstellung entstehe. Antworte ich nun, daß ich mir darunter vorstelle, was ich nothwendig voraussetzen, also auch wohl im Innersten des Gemüths mir vorstellen muß, wenn ich Jemanden wegen eines Werkes oder einer That bewundre, hochachte, liebe, verehre; so genügt ihnen dieses nicht, und sie behaupten, daß eine Begründung durch Gefühle gar keine Begründung sey. Dawider ist kein Rath, aber Folgendes bleibt gewiß.

Wenn Vernunft nur in Person seyn kann, und die Welt einen vernünftigen Urheber, Allbeweger, Regierer, haben soll, so muß dieses Wesen ein persönliches Wesen seyn. Ein solches Wesen läßt sich nur unter dem Bilde menschlicher Vernünftigkeit und Persönlichkeit

vorstellen, ihm müssen die Eigenschaften, welche ich im Menschen als die höchsten anerkenne, beygemessen werden: Liebe, Selbstbewußtseyn, Verstand, freyer Wille. Es kann scheinen, als würde uns der Weltlauf begreiflich, wenn wir den persönlichen Gott läugnen, aber bey tieferem Nachdenken findet sich die Sache anders. Zwischen beyden Ansichten muß eine Autorität, ein Machtspruch, entscheiden — diesen Machtspruch thut das Gefühl für den religiösen Glauben. Aller Glaube ist aus diesem religiösen Gefühl erwachsen, wo es erlischt, verschwindet der Glaube. Ein abscheulicher Aberglaube kann alsdann wohl an die Stelle des wahren Glaubens treten, ein Wahn, der sich an die Macht des Bösen statt an die Macht des Guten wendet.

Es dürfte ferner gefragt werden: ob die Tugend mehr den Glauben gebäre, oder der Glaube mehr die Tugend? Ich denke, der Glaube habe unbedingten Vorrang; das religiöse Gefühl ist die Grundlage der Menschheit.

Müssen wir nicht persönlich vorstellen, das ist, vergeistigen, was uns zu Herzen gehen soll? Wenige Menschen erwägen, was ihnen Alles mit dem Glauben an einen persönlichen Gott verloren geht. Unsre sittlichen Ueberzeugungen gehen alle unter, wenn uns das sittliche Urwesen als ein sittliches, das heißt persönliches Wesen, welches das Gute will und wirkt, verschwindet.

Gleichwie nach der Parsenlehre die Ahrimanischen unreinen Thiere stärker sind, als die reinen des Ormuzd, so sind im Innren des Menschen die irdischen Triebe stärker als die himmlischen. Wenn diese gleichwohl öfter jene überwinden, so geschieht es durch eine verborgne Kraft. Wo diese Kraft sich kund thut, da offenbart sich Freyheit, da giebt es Kinder Gottes gegen Titanen, auch Hermaphroditen wie jene, welche durch Sündfluth umkamen. Luther spricht: „Alle Dinge stehen im Glauben, die wir weder sehen noch begreifen können. Wer dieselben will sichtbar, scheinlich und begreiflich

machen, der hat Herzeleid zum Lohne. Der Herr mehre Euch und den Andern den Glauben.“ *)

Erwägt man den Zustand Athens und des gesammten Griechenlandes, wie er war zu der Zeit als Sokrates lebte, so muß man diesen als einen wahren Glaubenshelden betrachten, daß er gleichwohl der Stimme in seinem Herzen vertraute, die zu ihm sprach: und doch ist Gott!

Aus der Kraft des innern Glaubens an das Unsichtbare gegen die äußerliche Lehrweisheit des Sichtbaren entwickelt sich ein fortdaurender Kampf in der Menschengeschichte, ein Kampf der Kinder Gottes wider Titanen. Lichtphilosophie steht gegen Nachtphilosophie, Anthropomorphismus gegen Pantheismus, der wahre Rationalismus gegen ein verkehrtes Spiegelbild des Verstandes, Christenthum gegen Heydenthum. Das Christenthum ist wesentlich anthro-

*) Luthers Weisheit Th. III. Abth. 2. S. 410.

pomorphistisch, es lehrt allein einen die Welt mit Wissen und Willen erschaffenden Gott; das Heydenthum ist cosmotheistisch. Ungereimter und verkehrter läßt sich nichts denken, als wenn eine ganz zur Naturvergötterung, sonach zum Heydenthum, hingewandte Lehre behauptet: durch sie werde das wahre Christenthum ans Licht gebracht. Der Kinder- und Volkglaube enthält darum Höheres und Besseres als das bloße Wissen des Philosophen ohne Glauben. An Christum glauben, heißt glauben was und wie er glaubte.

Aus der Sache gestaltet sich allemal die Methode des Vortrags. Der meinige ist außerdem durch Anlässe herbeygeführt, gleichwie mein erster Brief an Mendelssohn nicht für das große Publicum, nicht für Lehrstühle, sondern für den Einen Mann verfaßt wurde, an den er gerichtet ist. Schreiben nun Einige meinem Geiste tiefe Gründlichkeit

zu, welche meiner Methode fehlen soll; so bestände der Fehler wohl darin, daß es Anlässe gegeben, welche den Geist auffoderten, zu reden. Gab es solche Anlässe, und entstanden meine öffentlichen Schriften wirklich von ungefähr, nur aus Gelegenheit: mußte dann nicht jedesmal der Vortrag nach dem Anlaß sich gestalten? Niemand wird öffentlicher Schriftsteller ohne Veranlassung, und bin ich es auf gleiche Weise geworden, nur widerstrebend, so suchte ich demungeachtet mit großem Fleiß, von früher Jugend an, für meine Gedanken und Empfindungen einen Ausdruck zu finden, der sie mir selbst am treusten und lebendigsten aufbewahrte; ich ging darstellend zu Werke, konnte nicht anders, wollte nicht anders *). Was meiner Prosa — welche sogar von Gegnern gerühmt worden — eigenthümlich ist, hat

---

*) S. die Vorrede zu Allwill.

hierin seine Quelle, und jene Anklage wider Peter Ramus, daß er gegen die Observanz mit der Philosophie Beredtsamkeit verbinde *), wird mich gleichfalls treffen, aber nicht beunruhigen. Vielmehr wenn meine Schriften auf die Nachwelt kommen, so werden sie dieses grade den Eigenschaften zu verdanken haben, weßwegen manche Inhaber von Lehrstühlen unsrer Zeit vor ihnen sich kreuzigen und segnen. Sie meynen: womit der Schule nicht gedient ist, damit sey auch der Menschheit nicht gedient.

Die Menschheit jedoch, wie der einzelne Mensch, kommen mit ihrem Verstandes- und Vernunftgebrauch stets an den Ort, welcher den Mittelpunct meiner Philosophie bildet. Jene Bemühungen zur Vollendung der Wissenschaft, welche nach dem Vorgange früherer Denker auf eine höchst merkwürdige Weise im

*) Tennemann Gesch. der Philos. Bd. IX. S. 426.

sechszehnten Jahrhundert wiederholt, das heißt, noch einmal versucht wurden, und bis auf unsre Tage fortwähren, weisen immer darauf hin. Suche ich nun diesen Ort in Beziehung auf alle frühere und spätere Versuche bey jedesmaligem Anlaß zu erhellen, und die gediegene Wahrheit, welche mehr als eine bloß wissenschaftliche ist, an den Tag zu bringen; so ist die Abneigung meiner Gegner wider Inhalt und Vortrag weniger in ihrem eigenthümlichen System, als im philosophischen Systematismus überhaupt, ja im Gesammtgeiste des Jahrhunderts gegründet.

Und grade dadurch hätte dann meine schriftstellerische Art und Kunst, ungeachtet ihrer sehr besondern Veranlassungen und Eigenthümlichkeiten, eine welthistorische Bedeutung, und meine Philosophie hätte welthistorische Wahrheit. Sie stehen da, aus dem Geiste zeugend für den Geist, aus dem Herzen

für das Herz, sie wollen keine Feigen lesen von den Dornen und keine Trauben von den Disteln!

Es giebt so gut eine unsichtbare Kirche der Philosophie, als eine unsichtbare Kirche des Christenthums, — eine Gemeinschaft der Gläubigen. Das sichtbare Philosophenthum wie das sichtbare Kirchenthum will den Verstand abrichten, ihn die Wahrheit erfinden, mit Händen greifen lassen, will Gott machen. Esset, und ihr werdet seyn wie Gott.

Meine Philosophie bekennt sich durchaus zur unsichtbaren Kirche. Wer für sie einen guten Kampf gekämpft, hat das Beste gethan, und für das Höchste aller Zeiten gewirkt. Bin ich dazu berufen gewesen, die unsichtbare Kirche der Philosophie und ihren innersten ewigen Geist gegen den mannichfach wechselnden und Aeußerliches emporbringenden Buchstaben meiner Zeitgenossen zu ver-

theidigen, und ist mir dieses in so weit gelungen, daß ich gegenwärtig mehr befreundete Denker in Deutschland zähle, als einst am Beginn meiner schriftstellerischen Laufbahn, ja daß selbst manche Gegner allmählich billiger die Sache beurtheilen, so habe ich genug gelebt.

Herr, nun lässest du deinen Diener in Friede fahren!

Ueber
die Lehre des Spinoza,
in Briefen
an
Herrn Moses Mendelssohn.

Δος μοι που στω

Zueignung
an
Herrn Heinrich Schenk zu Düsseldorf *).

Lieber, edler Mann!

Sie erinnern sich des Greises in den Lebensläufen nach aufsteigender Linie, der nie gebettelt hatte, und nun ein Almosen — einen Sterbepfennig forderte, weil er, wie er sagte, „so ein alter Geck auf ein ehrliches Begräbniß wäre."

Ich glaube, wir alle gleichen diesem Greise; und wie es, nach Hemsterhuis, keine Erfindung der

*) Geb. zu Düsseldorf, den 17. April 1748; Sohn eines Unterofficiers; gest. zu München, wo er zuletzt die Stellen eines wirklichen Geheimen Rathes und General-directors der Finanzen bekleidet hatte, den 2. Mai 1813. S. die Denkschrift auf ihn von Friedrich Roth, angezeigt in der Hallischen A. L. Z. Jahrg. 1813. St. 188. und in der Jenaischen A. L. Z. Jahrg. 1817. St. 93.

Menschen, kein erlernter Gebrauch ist, daß wir, was wir lieben, in unsere Arme schließen, und, nach dem Grade innerer Wärme, fester und wiederholter an uns drücken, so ist es gewiß auch keine menschliche Erfindung, keine Angewöhnung, daß wir uns und unsern Freunden, auch nach dem Tode, auf dieser Erde eine gute Stätte wünschen. Der nie flehte, Friedrich, stand flehend vor Voltaire — um einen Sterbepfennig zum Begräbnisse der geliebten Schwester.

Meine letzte Ehre sey das Andenken in dem Herzen eines Freundes — Hier mein Sterbepfennig in Ihre Hand!

Bester! Sie wissen es, und ich weiß es, daß man Freund seyn, und einen Freund haben kann.. Und so dulden Sie denn dieses Denkmal, das ich unserem Glücke setze. Was die Lust, die Stärke, die Ehre unseres Lebens war, sey auch der Ruhm unseres Lebens — sey Lied über unserem Grabe.

Pempelfort den 18. April 1789.

Friedrich Heinrich Jacobi.

Vorrede
zur ersten Ausgabe.

Ich habe meine Schrift nach ihrem Anlasse und dem größten Theile ihres Inhaltes benannt; denn auch der Brief an Hemsterhuis muß hier, als Beylage, zu denen an Mendelssohn gerechnet werden.

Daß ich zugleich die Geschichte dieser Briefe gebe, wird diese Geschichte selbst rechtfertigen.

Die Absicht des Werkes habe ich hinter dem letzten Briefe kurz gesagt, und hernach bis an das Ende deutlich genug, wie ich glaube, zu erkennen gegeben.

Weiter habe ich dem aufmerksamen, forschenden, um die Wahrheit allein bekümmerten Leser vorläufig nichts zu sagen. Es geschieht gegen meinen Willen, wenn ein anderer diese Schrift in die Hand nimmt. Er fordre nichts von mir, so wie ich von ihm nichts fordre.

Pempelfort den 28. August 1785.

Aus der Vorrede
zur zweiten Ausgabe.

Es erscheinen in dieser neuen Auflage, unter dem Titel Beylagen, verschiedene Aufsätze, von denen ich hier zuvörderst Rechenschaft geben will.

Die erste Beylage ist ein Auszug des äusserst seltenen Buches: De la causa, principio, et Vno, von Jordan Bruno. Dieser merkwürdige Mann wurde zu Nola im Königreich Neapel, man weiß nicht in welchem Jahre, gebohren, und starb den 17. Februar 1600 zu Rom auf dem Scheiterhaufen. Brucker hat mit großem Fleiße über ihn gesammelt, aber doch nur Bruchstücke liefern können *). Seine Schriften

*) S. Bruck. Hist. crit. Phil. T. V. p. 12. — 62. VI. p. 809. — 816. Daß Bruno wirklich verbrannt worden sey, scheint mir, wie Bruckern, nicht wohl bezweifelt werden zu können.

(Tiedemann's, Buhle's, Tennemann's, Fülleborn's Arbeiten über die Geschichte der Philosophie waren damals, da dieß geschrieben wurde, noch nicht begonnen.)

wurden lange Zeit, theils wegen ihrer Dunkelheit vernachläßigt, theils wegen der darin vorgetragenen neuen Meinungen aus Vorurtheil nicht geachtet, theils wegen gefährlicher Lehren, die sie enthalten sollten, verabscheut und unterdrückt. Ihre gegenwärtige Seltenheit läßt sich hieraus leicht begreifen. Brucker konnte nur die Schrift De Minimo zu sehen bekommen; la Croze hatte nur das Buch de Immenso et Innumerabilibus vor sich, wenigstens giebt er nur von diesem Auszüge, so wie Heumann nur von den physischen Lehrsätzen; selbstgelesen hatte auch Bayle von den metaphysischen Schriften des Bruno nur die Einzige, wovon ich den Auszug liefre.

Alle klagen über die undurchdringliche und mehr als Heraklitische Dunkelheit des Mannes. Brucker vergleicht sie mit Cimmerischer Finsterniß; und Bayle versichert, des Bruno vornehmste Lehrsätze wären tausendmal dunkler und unbegreiflicher, als das unbegreiflichste, was je von den Nachfolgern des Thomas von Aquin und des Johann Scotus sey vorgebracht worden.

Gleichwohl sollen mehrere berühmte Weltweise: Gassendi, Cartesius, auch unser Leibnitz, die-

sen dunkeln Mann benutzt, und wichtige Theile ihrer Lehrgebäude aus ihm gezogen haben. Ich lasse dieses unerörtert, und bemerke nur in Absicht der großen Dunkelheit, welche man dem Bruno vorwirft, daß ich sie weder in dem Buche de la Causa, noch dem De l'Infinito Universo et Mondi, von dem ich bey einer andern Gelegenheit umständlich reden werde, gefunden habe. Was das erste Buch angeht, so können meine Leser selbst aus der Probe, die ich ihnen vorlege, davon urtheilen. Ein wenig faßlicher könnte mein Auszug dadurch geworden seyn, daß ich nur das System des Bruno selbst, die philosophia Nolana, wie er sie nennt, ununterbrochen darin vortrage. Dagegen aber habe ich auch, was er zuweilen viel ausführlicher sagt, und auf eine mannichfaltige Weise ins Licht zu stellen bemüht ist, nur Einmal, und oft sehr kurz gesagt *).

---

*) Ich rechne auf Leser, denen Präcision Commentar ist; und nicht auf solche, die nur gern überredet seyn mögen, sie verstünden was sie nicht verstehen. Die ganze Kunst des Vortrags besteht nach Swift darin, daß man das rechte Wort an seine rechte Stelle setze. Und wirklich, wer eine so abgefaßte Rede ihrer Kürze wegen nicht faßt, dem wird alle Weitläufigkeit nicht nützen, sondern nur einen Schwätzer aus ihm machen.

Mein Hauptzweck bey diesem Auszuge ist, durch die Zusammenstellung des Bruno mit dem Spinoza, gleichsam die Summa der Philosophie des Ἓν καὶ Πᾶν in meinem Buche darzulegen. Bruno hatte die Schriften der Alten in Saft und Blut verwandelt, war ganz durchdrungen von ihrem Geiste, ohne darum aufzuhören Er selbst zu seyn. Jenes ohne dieses findet sich auch nie. Darum unterscheidet er mit eben so viel Schärfe, als er mit großem kräftigen Sinne zusammenfaßt. Schwerlich kann man einen reineren und schöneren Umriß des Pantheismus im weitesten Verstande geben, als ihn Bruno zog. Daß man aber diese Lehre, nach allen den verschiedenen Gestalten, die sie anzunehmen so geschickt ist, kennen lerne, um sie überall wieder zu erkennen; ferner, ihr Verhältniß zu andern Systemen, so deutlich und vollständig wie möglich einsehe, und genau den Punct wisse, worauf es ankommt: dieses halte ich, in mehr als einer Absicht, für ungemein nützlich — ja, in unsern Zeiten, beynah für nothwendig.

Beylage II. Diokles an Diotima über den Atheismus. — Da vor zwey Jahren

über Atheismus oder vielmehr Nichtatheismus mancherley Aeusserungen geschahen, in die ich mich nicht recht zu finden wußte, so wendete ich mich an einige Freunde mit der Frage, ob Atheismus ein Wort ohne Bedeutung sey, oder wie denn sein Begriff gefaßt werden müsse. Vornehmlich bat ich die Fürstinn von Gallitzin, Sie möchte Hemsterhuisen bewegen über diese Materie seine Gedanken aufzusetzen. So entstand das vortreffliche, die ganze Geschichte der Philosophie umfassende, mit wenigen großen Zügen hingeworfene Gemälde, welches ich hier ausstelle, und zu dessen Zusammensetzung das Auge, die feste Hand, und der Geist eines solchen Meisters nöthig war.

Beylage III. Sie erzählt, was es für eine sonderbare Ansicht gewesen sey, von welcher am Anfange des ersten Briefes an Mendelssohn geredet wird; und schließt mit einer Anmerkung des verewigten Hamann, über den Ausdruck: Dinge einer andern Welt.

Beylage IV. Ueber die Frage von der Persönlichkeit des höchsten Wesens, in Beziehung auf Herders Gott.

Beylage V. Wieder in Beziehung auf Herders Gott: Ob es wahr sey, daß Lessing bey Spinoza, und Spinoza bey sich selbst auf halbem Wege stehen geblieben sey, und beyde den Knäuel ihrer Gedanken sich nicht ganz entwirrt haben. Zum Beschlusse ein Wort über die Behauptung: Spinoza habe den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung angenommen, und sey dadurch irre geleitet worden.

Beylage VI. Vergleichung des Systems des Spinoza mit dem System des Leibnitz. Wesentlicher Unterschied zwischen beyden. Genesis der vorherbestimmten Harmonie. Spinoza und Leibnitz waren beyde Antidualisten. Daraus entsprungene große Analogie der Lehre des einen mit der Lehre des andern. Einige diesen Punct angehende kritische Bemerkungen.

Beylage VII. Natürliche Geschichte der speculativen Philosophie. Entstehung des Spinozismus. Sein Zweck. Auf welche Weise die Täuschung, als würde dieser Zweck erreicht, zu Stande kommt. Sie ist nicht dem Spinozismus eigen, sondern beruht auf einem Mißverstande, der allemal gesucht, und künstlich hervorgebracht werden muß, wenn man die Möglichkeit des Daseyns eines Weltalls auf irgend eine

Art erklären will. Ausführliche Erörterung des Vernunftwidrigen dieses Unternehmens, welches nothwendig darauf hinaus läuft, Bedingungen des Unbedingten zu entdecken. Folgerungen. Aufschlüsse. Resultate.

Beylage VIII. Eine Stelle von Garve, bey Gelegenheit einer Stelle dieses Buches.

Ausser diesen ausführlichen Abhandlungen habe ich verschiedene nicht unwichtige Puncte in Anmerkungen unter dem Text erörtert. Ich fürchte, daß ich mich in diesen Anmerkungen ein paarmal zu kurz gefaßt, und eine zu große Aufmerksamkeit des Lesers in Anspruch genommen habe. Doch wird kein Mißverstand zu besorgen seyn, wenn man nur nicht vergißt, daß die Theile eines Buches, wie die Glieder eines organischen Leibes betrachtet werden müssen. Ein ausgerissenes Auge kann nicht sehen; eine abgehauene Hand nicht greifen. Jedes besondre Glied verrichtet sein eigenthümliches Geschäft nur im Zusammenhange mit dem Ganzen.

Bey den Anmerkungen ist es überall bemerkt worden, wenn sie schon in der vorigen Ausgabe standen, ausgenommen bey den numerirten zu dem Aufsatze

vom 21ten April. Hier sind jetzt die hinzugekommenen Anmerkungen mit einem † bezeichnet.

Mendelssohns Erinnerungen gegen mein erstes Schreiben an ihn, gehörten in dieses Werk, und der Leser wird sie an ihrer Stelle finden.

Was die historische Zusammenfügung der Briefe, welche diesem Buche seinen Namen geben, betrifft, so habe ich sie nun ganz diplomatisch gemacht. Wo vorhin nur Auszüge standen, stehen jetzt die Urkunden selbst, und es sind verschiedene neue hinzugekommen; unter andern der Erste Brief, den ich in dieser Sache geschrieben habe. Man wird auch einige Briefe von Lessing finden. Da ich diesen ganz schlichten Weg materieller Wahrheit einschlug, konnte ich mich aller weiteren Anmerkungen überheben, und verschaffte mir den großen Vortheil, daß ich nie wieder nöthig haben werde, auf diese Sache zurück zu kommen.

Die übrigen Verbesserungen will ich dem Leser selbst zu bemerken überlassen. Ich habe mich sorgfältig dabey gehütet, etwas zu vertilgen, was durch merkwürdige Angriffe merkwürdig geworden ist. Diese behalten also ihre volle Kraft, und bleiben in ihrem Werthe. Die Schlußrede habe ich um die Hälfte ver-

kürzt, hauptsächlich dadurch, daß ich verschiedene eingerückte Stellen herausnahm *). Sie ist nicht ohne allen Grund getadelt, und nicht ohne alle Schuld von meiner Seite, mißverstanden worden.

---

*) Großentheils sind sie jetzt wieder eingerückt, aus den in der Vorrede zu diesem Bande angegebenen Gründen.

Vorbereitende Sätze
über
die Gebundenheit und Freyheit
des Menschen.

Diese, zuerst in der Vorrede der zweiten Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza gegebenen, Sätze wurden nachher, mit einigen Verbesserungen, dem Schreiben an Fichte beygefügt. Sie erscheinen hier fast unverändert nach diesem zweiten Drucke. Zur Berichtigung, Ergänzung und schärferen Bestimmung dient die Abhandlung über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft, im zweiten Theile der Werke S. 311.

Erste Abtheilung.

Der Mensch hat keine Freyheit.

I. Die Möglichkeit des Daseyns aller uns bekannten einzelnen Dinge, stützt und bezieht sich auf das Mitdaseyn anderer einzelner Dinge, und wir sind nicht im Stande, uns von einem für sich allein bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen.

II. Die Resultate der mannichfaltigen Beziehungen der Existenz auf Coexistenz drücken sich in lebendigen Naturen durch Empfindungen aus.

III. Das innere mechanische Verhalten einer lebendigen Natur nach Maaßgabe ihrer Empfindungen heißen wir Begierde und Abscheu; — oder: das empfundene Verhältniß der innerlichen Bedingungen des Daseyns und Bestehens einer lebendigen Natur zu den äusserlichen Bedingungen eben dieses Daseyns, oder auch nur das empfundene Verhältniß der innerli-

chen Bedingungen untereinander ist mechanisch verknüpft mit einer Bewegung, die wir Begierde oder Abscheu nennen.

IV Was allen verschiedenen Begierden einer lebendigen Natur zum Grunde liegt, nennen wir ihren ursprünglichen natürlichen Trieb, und er macht das Wesen selbst dieses Dinges aus. Sein Geschäft ist, das Vermögen da zu seyn der besondern Natur, deren Trieb er ist, zu erhalten und zu vergrößern.

V. Diesen ursprünglichen natürlichen Trieb könnte man die Begierde a priori, die absolute Begierde des einzelnen Wesens, nennen. Die Menge der einzelnen Begierden sind von dieser unveränderlichen allgemeinen nur so viele gelegentliche Anwendungen und Modificationen.

VI. Schlechterdings a priori, oder unbedingt allgemein könnte man eine Begierde nennen, wenn sie jedem einzelnen Wesen ohne Unterschied der Gattung, der Art und des Geschlechts zukäme, in so fern alle auf gleiche Weise bemüht sind, sich überhaupt im Daseyn zu erhalten.

VII. Ein durchaus unbestimmtes Vermögen ist ein Unding. Jede Bestimmung aber setzt etwas schon

bestimmtes zum voraus, und ist die Folge und Erfüllung eines Gesetzes. Die Begierde a priori, sowohl der ersten als der zweiten Gattung, setzt also auch Gesetze a priori zum voraus.

VIII. Der ursprüngliche Trieb des vernünftigen Wesens besteht, wie der Trieb eines jeden andern Wesens, in dem unaufhörlichen Bestreben, das Vermöden da zu seyn der besonderen Natur, die von ihm bestimmt wird, zu erhalten und zu vergrößern.

IX. Das Daseyn vernünftiger Naturen wird, zum Unterschiede von allen andern Naturen, ein persönliches Daseyn genannt. Dieses besteht in dem Bewußtseyn, welches das besondere Wesen von seiner Identität hat, und ist die Folge eines höheren Grades des Bewußtseyns überhaupt; deßjenigen, womit Besonnenheit verknüpft ist.

X. Der natürliche Trieb des vernünftigen Wesens, oder die vernünftige Begierde, geht also nothwendig auf die Erhöhung des Grades der Personalität; das ist, des lebendigen Daseyns selbst.

XI. Die vernünftige Begierde überhaupt, oder den Trieb des vernünftigen Wesens, als eines solchen, nennen wir den Willen.

XII. Das Daseyn eines jeden endlichen Wesens ist ein successives (zeitliches) Daseyn.

XIII. Das Gesetz des Willens ist, nach Begriffen der Uebereinstimmung und des Zusammenhanges, das ist nach Grundsätzen, zu handeln: er ist das Vermögen practischer Principien.

XIV. So oft das vernünftige Wesen nicht in Uebereinstimmuug mit seinen Grundsätzen handelt, handelt es nicht nach seinem Willen, nicht gemäß einer vernünftigen, sondern einer unvernünftigen Begierde.

XV. Durch die Befriedigung einer jeden unvernünftigen Begierde, wird die Identität des vernünftigen Daseyns unterbrochen; folglich die Personalität, welche allein im vernünftigen Daseyn gegründet ist, verletzt: mithin die Quantität des lebendigen Daseyns um so viel vermindert.

XVI. Derjenige Grad des lebendigen Daseyns, welcher die Person hervorbringt, ist nur eine Art und Weise des lebendigen Daseyns überhaupt, und nicht ein eigenes besonderes Daseyn oder Wesen. Deswegen rechnet sich die Person nicht allein diejenigen Handlungen, welche nach Grundsätzen in ihr erfolgen, sondern

auch diejenigen zu, welche die Wirkungen unvernünftiger Begierden und blinder Neigungen sind.

XVII. Wenn der Mensch, durch eine unvernünftige Begierde hingerissen, seine Grundsätze übertreten hat, so pflegt er nachher, wenn er die übeln Folgen seiner Handlung empfindet, zu sagen: Mir geschieht recht. Da er sich der Identität seines Wesens bewußt ist, so muß er sich selbst als den Urheber des unangenehmen Zustandes anschauen, in dem er sich befindet, und in seinem Innern die peinlichste Zwietracht erfahren.

XVIII. Auf diese Erfahrung gründet sich das ganze System der practischen Vernunft, in so fern es nur über Einem Grundtriebe erbaut ist.

XIX. Hätte der Mensch nur Eine Begierde, so würde er gar keinen Begriff von Recht und Unrecht haben. Er hat aber mehrere Begierden, die er nicht alle in gleichem Maaße befriedigen kann; sondern die Möglichkeit der Befriedigung der Einen hebt die Möglichkeit der Befriedigung der Andern in tausend Fällen auf. Sind nun alle diese verschiedenen Begierden nur Modificationen einer einzigen ursprünglichen Begierde, so giebt diese das Princip an die Hand, nach welchem

die verschiedenen Begierden sich gegen einander abwägen lassen, und wodurch das Verhältniß bestimmbar wird, nach welchem sie, ohne daß die Person mit sich selbst in Widerspruch und Feindschaft gerathe, befriedigt werden können.

XX. Ein solches innerliches Recht bildet sich unvollkommen in jedem Menschen auf eine mechanische Weise, vermöge der Identität seines Bewußtseyns. Das äusserliche Recht, welches Menschen, wenn sie in eine bürgerliche Vereinigung treten, untereinander frey verabreden, und ungezwungen festsetzen, ist immer nur die Abbildung des unter den einzelnen Gliedern zu Stande gekommenen innerlichen Rechts. Ich verweise auf die Geschichte aller Völker, von welchen wir etwas ausführliche Nachrichten haben.

XXI. Die größere Vollkommenheit, zu welcher, nach Umständen, das innerliche Recht gelangt, erfolgt nur als eine Fortsetzung und Ausarbeitung eben des Mechanismus, welcher das minder vollkommene hervorbrachte. Alle Grundsätze ruhen auf Begierde und Erfahrung, und setzen, in so fern sie wirklich befolgt werden, eine anderswoher schon bestimmte Thätigkeit zum voraus; sie können nie der Anfang oder die erste

Ursache einer Handlung seyn. Die Fähigkeit und Fertigkeit wirksame Grundsätze auszubilden oder practisch anzunehmen, ist wie die Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen; wie das Vermögen diese Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln; wie die Lebhaftigkeit und Energie des Gedankens; wie der Grad des vernünftigen Daseyns.

XXII. Das Princip (oder das a priori) der Grundsätze überhaupt, ist die ursprüngliche Begierde des vernünftigen Wesens, sein eigenes besonderes Daseyn, das ist, seine Person zu erhalten, und was ihre Identität verletzen will, sich zu unterwerfen.

XXIII. Aus eben diesem Triebe fließt eine natürliche Liebe und Verbindlichkeit zur Gerechtigkeit gegen andre. Das vernünftige Wesen kann sich als vernünftiges Wesen (in der Abstraction) von einem andern vernünftigen Wesen nicht unterscheiden. Ich und Mensch ist Eins; Er und Mensch ist Eins: also sind er und ich Eins. Die Liebe der Person schränkt also die Liebe des Individui ein, und nöthigt seiner nicht zu achten. Damit aber letzteres in der Theorie nicht bis zur möglichen Vertilgung des In-

dividui ausgedehnt, und ein bloßes Nichts in Person übrig gelassen werde, sind genauere Bestimmungen erforderlich, welche im vorhergegangenen schon angedeutet sind, und deren weitere Erörterung hier zu unserem Zwecke nicht gehört. Uns genügt auf diesem Wege zur deutlichen Einsicht gelangt zu seyn, wie jene moralischen Gesetze, welche apodictische Gesetze der practischen Vernunft genannt werden, zu Stande kommen, und nun entscheiden zu können, daß der einfache, mit Vernunft verknüpfte Grundtrieb, bis zu seiner höchsten Entwickelung hinauf, lauter Mechanismus und keine Freyheit zeige, obgleich ein Schein von Freyheit durch das oft entgegengesetzte Interesse des Individui und der Person, und das abwechselnde Glück einer Herrschaft, worauf die Person allein mit deutlichem Bewußtseyn verknüpfte Ansprüche hat, zuwege gebracht wird.

Zweite Abtheilung.

Der Mensch hat Freyheit.

XXIV. Daß sich das Daseyn aller endlichen Dinge auf Mitdaseyn stützt, und wir nicht im Stande sind, uns von einem schlechterdings für sich bestehenden Wesen eine Vorstellung zu machen, ist unläugbar; aber eben so unläugbar, daß wir noch weniger im Stande sind, uns eine Vorstellung von einem schlechterdings abhängigen Wesen zu machen. Ein solches Wesen müßte ganz passiv seyn, und könnte doch nicht passiv seyn; denn was nicht schon etwas ist, kann nicht zu etwas bloß bestimmt werden; was an sich keine Eigenschaft hat, in dem können durch Verhältnisse keine erzeugt werden, ja es ist nicht einmal ein Verhältniß in Absicht seiner möglich.

XXV Wenn nun ein durchaus vermitteltes Daseyn oder Wesen nicht denkbar, sondern ein Unding

ist, so muß eine bloß vermittelte, das ist ganz mechanische Handlung ebenfalls ein Unding seyn: folglich ist Mechanismus an sich nur etwas zufälliges, und es muß eine reine Selbstthätigkeit ihm nothwendig überall zum Grunde liegen.

XXVI. Indem wir erkennen, daß jedes endliche Ding sich in seinem Daseyn, folglich auch in seinem Thun und Leiden auf andre endliche Dinge nothwendig stützt und bezieht, erkennen wir zugleich die Unterwerfung aller und jeder einzelner Wesen unter mechanische Gesetze: denn in so fern ihr Seyn und Wirken vermittelt ist, in so fern muß es schlechterdings auf Gesetzen des Mechanismus beruhen: jedes Handlung ist zum Theil die Handlung eines andern.

XXVII. Die Erkenntniß dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, heißt eine deutliche Erkenntniß; und was keine Vermittelung zuläßt, kann von uns nicht deutlich erkannt werden.

XXVIII. Absolute Selbstthätigkeit schließt Vermittelung aus, und es ist unmöglich, daß wir das Innere derselben auf irgend eine Art deutlich erkennen.

XXIX. Es kann also die Möglichkeit absoluter Selbstthätigkeit nicht erkannt werden; wohl aber

ihre Wirklichkeit, welche sich unmittelbar im Bewußtseyn darstellt, und durch die That beweist.

XXX. Sie wird Freyheit genannt, in so fern sie sich dem Mechanismus, welcher das sinnliche Daseyn des einzelnen Wesens ausmacht, entgegen setzen und ihn überwiegen kann.

XXXI. Wir kennen unter den lebendigen Wesen nur den Menschen, als mit demjenigen Grade des Bewußtseyns seiner Selbstthätigkeit begabt, welcher den Beruf und Antrieb zu freyen Handlungen mit sich führt.

XXXII. Es bestehet also die Freyheit nicht in einem ungereimten Vermögen, sich ohne Gründe zu entscheiden; eben so wenig in der Wahl des Bessern unter dem Nützlichen, oder der vernünftigen Begierde: denn eine solche Wahl, wenn sie auch nach den abgezogensten Begriffen geschieht, erfolgt doch immer nur mechanisch; — sondern es besteht diese Freyheit, dem Wesen nach, in der Unabhängigkeit des **Willens von der Begierde.**

XXXIII. Wille ist reine Selbstthätigkeit, erhoben zu dem Grade des Bewußtseyns, welchen wir Vernunft nennen.

XXXIV Die Unabhängigkeit und innerliche Allmacht des Willens, oder die mögliche Herrschaft des intellectuellen Wesens über das sinnliche Wesen wird de facto von allen Menschen zugegeben.

XXXV Von den Weisen des Alterthums, am mehrsten von den Stoikern ist es bekannt, daß sie zwischen Dingen der Begierde, und Dingen der Ehre keine Vergleichung zuließen. Die Gegenstände der Begierde, sagten sie, könnten nach der Empfindung des Angenehmen, und den Begriffen des Zuträglichen untereinander verglichen, und eine Begierde der andern aufgeopfert werden; das Princip der Begierde aber liege ausser allem Verhältnisse mit dem Princip der Ehre, welches nur Einen Gegenstand habe: die Vollkommenheit der menschlichen Natur an sich, Selbstthätigkeit, Freyheit. Daher waren alle Vergehungen bey ihnen gleich, und immer nur die Frage, aus welchem von den beyden unvergleichbaren Principien, die unmöglich je miteinander in eine wirkliche Collision kommen konnten, die Handlung geschehen war. Denjenigen wollten sie mit Recht allein einen freyen Mann genannt wissen, der nur das Leben seiner Seele lebte, sich nach

den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmte, also nur sich gehorchte und immer selbst handelte. Lauter Knechte sahen sie im Gegentheil in denen, welche, durch Dinge der Begierde bestimmt, den Gesetzen dieser Dinge nachlebten, und sich ihnen unterwarfen, damit sie von denselben auf eine ihren Begierden gemäße Weise unaufhörlich verändert und in Handlung gesetzt werden möchten.

XXXVI. Wie weit nun auch unser aufgeklärtes Zeitalter über — die Schwärmereyen — oder den Mysticismus eines Epictets und Antonins erhaben seyn mag, so sind wir doch in der Deutlichkeit und Gründlichkeit noch nicht so weit gekommen, daß wir von allem Gefühl der Ehre los wären. So lange aber noch ein Funken dieses Gefühls im Menschen wohnt, so lange ist ein unwidersprechliches Zeugniß der Freyheit, ein unbezwinglicher Glaube an die innerliche Allmacht des Willens in ihm. Mit dem Munde kann er diesen Glauben verläugnen, aber er bleibt im Gewissen, und bricht einmal unversehens hervor, wie im Mahomet des Dichters, da er in sich gekehrt und betroffen die schauderhaften Worte ausspricht:

Il est donc des remords!

XXXVII. Allein nicht einmal mit dem Munde kann er ganz verläugnet werden, dieser Glaube. Denn wer will den Namen haben, daß er nicht allen Versuchungen zu einer schändlichen Handlung jederzeit widerstehen werde; wer nur, daß er hier zu überlegen, Vortheile oder Nachtheile in Betrachtung zu ziehen, an Grad oder Größe oder auch an einen categorischen Imperativ, an ein Gesetz zu denken nöthig habe? — Und auf dieselbige Weise urtheilen wir auch in Absicht anderer Menschen. Sehen wir jemand das Angenehme dem Nützlichen vorziehen; zu seinen Zwecken verkehrte Mittel wählen; sich selbst in seinen Wünschen und Bestrebungen widersprechen: wir finden nur, daß er unvernünftig, thöricht handelt. Ist er nachläßig in der Erfüllung seiner Pflichten, befleckt er sich sogar mit Lastern; ist er ungerecht und übt Gewaltthätigkeiten aus: wir können ihn hassen, verabscheuen; — aber ihn ganz wegwerfen können wir noch nicht. Verläugnet er aber auf irgend eine entschiedene Weise das Gefühl der Ehre; zeigt er, daß er innere Schande tragen, oder Selbstverachtung nicht mehr fühlen kann; dann werfen wir ihn ohne Gnade weg, er ist Koth unter unseren Füßen.

XXXVIII. Woher diese unbedingten Urtheile; woher solche ungemessene Anmaßungen und Forderungen, die sich nicht einmal auf Grundsätze und ihre Befolgung einschränken, sondern das Gefühl in Anspruch nehmen, und sein Daseyn apodictisch fordern?

XXXIX. Sollte sich das Recht dieser Anmaßungen und Forderungen wohl auf eine Formel, etwa auf die Einsicht in die richtige Verknüpfung, auf die gewisse Wahrheit des Resultats folgender Sätze gründen: Wenn A ist wie B, und C ist wie A, so ist B wie C? — Spinoza erwies auf diese Art, der Mensch, in so fern er ein vernünftiges Wesen sey, opfre eher sein Leben auf, wenn er auch keine Unsterblichkeit der Seele glaube, als daß er durch eine Lüge sich vom Tode rettete *); und in abstracto hat Spinoza recht. Es ist eben so unmöglich, daß der Mensch der reinen Vernunft lüge oder betrüge, als daß die drey Winkel eines Dreyecks nicht zwey rechten gleich seyen. Aber wird das wirkliche mit Vernunft begabte Wesen sich von dem abstracto seiner Vernunft wohl so in die Enge treiben, von einem Gedankendinge durch

*) Eth. P. IV. Pr. LXXII.

ein Wortspiel so ganz sich gefangen nehmen lassen? — Nimmermehr! — Wenn auf Ehre Verlaß ist, und der Mensch Wort halten kann, so muß noch ein andrer Geist, als der bloße Geist des Syllogismus in ihm wohnen.

XL. Ich halte diesen andern Geist für den Odem Gottes in dem Gebilde von Erde.

XLI. Es beweist dieser Geist zuerst sein Daseyn im Verstande, der wirklich ohne ihn jener wunderbare Mechanismus seyn würde, welcher nicht allein die Leitung eines Sehenden durch einen Blinden möglich, sondern auch die Nothwendigkeit einer solchen Einrichtung durch Vernunftschlüsse erweislich machte. Wer bändigt hier den Syllogismus, indem er seine Vordersätze schlägt? Allein dieser Geist, durch seine Gegenwart in Thaten der Freyheit, und einem unvertilgbaren Bewußtseyn.

XLII. Wie dieses Bewußtseyn die Ueberzeugung selbst ist: Intelligenz für sich allein sey wirksam; sey die höchste, ja die einzige uns wahrhaft bekannte Kraft: so lehrt es auch unmittelbar den Glauben an eine Erste allerhöchste Intelligenz; an einen verständigen Ur-

heber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist.

XLIII. Aber dieser Glaube erhält erst seine volle Kraft und wird Religion, wenn im Herzen des Menschen das Vermögen reiner Liebe sich entwickelt.

XLIV Reine Liebe? — Giebt es eine solche? — — Wie beweist sie sich, und wo findet man ihren Gegenstand?

XLV. Wenn ich antworte, das Princip der Liebe sey dasselbige, von dessen Daseyn als Princip der Ehre wir uns schon versicherten: so wird man nur ein größeres Recht zu haben glauben, in Absicht des Gegenstandes, den ich darstellen soll, dringend zu werden.

XLVI. Ich antworte also: der Gegenstand der reinen Liebe ist derjenige, den ein Sokrates vor Augen hatte. Er ist das *Θειον* im Menschen; und die Ehrfurcht vor diesem Göttlichen, ist was aller Tugend, allem Ehrgefühl zum Grunde liegt.

XLVII. Construiren kann ich weder diesen Trieb noch seinen Gegenstand. Ich müßte, um es zu können, wissen, wie Substanzen erschaffen werden, und ein nothwendiges Wesen möglich ist. Aber

meine Ueberzeugung von ihrem Daseyn wird folgendes vielleicht noch etwas mehr erläutern.

XLVIII. Wenn das Weltall kein Gott, sondern eine Schöpfung; wenn es die Wirkung einer freyen Intelligenz ist: so muß die ursprüngliche Richtung eines jeden Wesens, Ausdruck eines Göttlichen Willens seyn. Dieser Ausdruck in der Creatur ist ihr ursprüngliches Gesetz, in welchem die Kraft es zu erfüllen nothwendig mit gegeben seyn muß. Dieses Gesetz, welches die Bedingung des Daseyns des Wesens selbst, sein ursprünglicher Trieb, sein eigener Wille ist, kann mit den Naturgesetzen, welche nur Resultate von Verhältnissen sind, und durchaus auf Vermittelung beruhen, nicht verglichen werden. Nun gehört aber jedes einzelne Wesen zur Natur; ist also auch den Naturgesetzen unterworfen, und hat eine doppelte Richtung.

XLIX. Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Princip der Begierde; die Richtung auf das Ewige ist der intellectuelle Trieb, das Princip reiner Liebe.

L. Wollte man mich über diese doppelte Richtung selbst zur Rede stellen; nach der Möglichkeit ei-

nes solchen Verhältnisses und der Theorie seiner Einrichtung fragen: so würde ich mit Recht eine solche Frage abweisen, weil sie die Möglichkeit und Theorie der Schöpfung, Bedingungen des Unbedingten zum Gegenstande hat. Es ist genug, wenn das Daseyn dieser doppelten Richtung und ihr Verhältniß durch die That bewiesen und von der Vernunft erkannt ist. Wie sich alle Menschen Freyheit zuschreiben, und allein in den Besitz derselben ihre Ehre setzen; so schrieben sich auch alle ein Vermögen reiner Liebe, und ein Gefühl der überwiegenden Energie desselben zu, worauf die Möglichkeit der Freyheit beruht. Alle wollen Liebhaber der Tugend selbst, nicht der mit ihr verknüpften Vortheile seyn; alle wollen von einem Schönen wissen, welches nicht bloß das Angenehme; von einer Freude, die nicht bloßer Kitzel sey.

LI. Handlungen, welche aus diesem Vermögen wirklich hervorgehen, nennen wir göttliche Handlungen; und ihre Quelle, die Gesinnungen selbst, göttliche Gesinnungen. Auch begleitet sie eine Freude, die mit keiner andern Freude verglichen werden kann:

es ist die Freude, die Gott selbst an seinem Daseyn hat.

LII. Freude ist jeder Genuß des Daseyns; so wie alles, was das Daseyn anficht, Schmerz und Traurigkeit zuwege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle des Lebens und aller Thätigkeit. Bezieht aber ihr Affect sich nur auf ein vergängliches Daseyn, so ist er selbst vergänglich: Seele des Thiers. Ist sein Gegenstand das Unvergängliche und Ewige; so ist er die Kraft der Gottheit selbst, und seine Beute Unsterblichkeit.

Ueber
die Lehre des Spinoza.

Eine vertraute Freundinn von Lessing *), welche durch ihn auch die meinige wurde, schrieb mir im Februar des Jahres drey und achtzig, daß sie im Begriff sey, eine Reise nach Berlin zu unternehmen, und fragte mich, ob ich Aufträge dahin hätte.

Aus Berlin schrieb mir meine Freundinn wieder. Ihr Brief handelte hauptsächlich von Mendelssohn, „diesem ächten Verehrer und Freunde unseres Lessing." Sie meldete mir, daß sie über den Verewigten und auch über mich viel mit Mendelssohn gesprochen hätte,

*) Ich habe ihr in meiner Rechtfertigung gegen Mendelssohn den Namen Emilie gegeben, und werde mich desselben auch in dieser Schrift statt ihres wahren Namens bedienen.

(Elise Reimarus, Tochter des Verfassers der Wolfenbüttler Fragmente. Sie starb im Jahre 1805.)

welcher nun endlich daran sey, sein längst verheissenes Werk über Lessings Character und Schriften vorzunehmen *).

---

*) Im Januar desselbigen Jahres (1783.) waren im deutschen Museum unter dem Titel: Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift, Einwürfe gegen mein Etwas, das Lessing gesagt hat (Berlin bey G. J. Decker 1782.) erschienen. An jenen Gedanken Verschiedener hatte Mendelssohn den größten Antheil, und von den Worten an: „Auch geht unser Verfasser über alles dieß sehr schnell „hinweg," bis ans Ende, gehören sie ihm allein zu. Diesen Gedanken setzte ich im Februar des Museums Erinnerungen entgegen, die eben erschienen waren, da meine Freundinn nach Berlin kam. Ich will nun Emiliens eigene Worte hier mittheilen, damit man sehe, wie untadelhaft von Anfang an das Betragen dieses an Geist und Seele so vorzüglichen Weibes gewesen ist.

Berlin den 25. März 1783.

. . . . Ihm selbst, dem alten Fritz, habe ich noch nicht in Ihrem Namen zunicken können, weil er in Potzdam ist, und ich dahin noch nicht gekommen bin . . . . Mendelssohn aber, meinen lieben Mendelssohn sah ich gestern. Er ist ganz, wie ich ihn mir dachte; unwiderstehlich einnehmend durch die überall aus ihm redende Güte des Herzens und hervorleuchtende Klarheit seines Geistes. Wir haben viel über Lessing und Sie gesprochen. Lessings nicht unähnliche Büste war das erste, was beym Hereintreten mir in die Augen fiel. Der Bruder hat geschrieben, daß nächstens die Briefe über Walch herauskommen sollen; hernach die Geschichte der Evangelien, worauf unser verstorbener Freund selbst einigen Werth

Verschiedene Hindernisse machten es mir unmöglich, gleich auf diesen Brief zu antworten, und der Aufenthalt meiner Freundinn in Berlin war nur von wenigen Wochen.

Da sie wieder zu Hause war, schrieb ich ihr, und erkundigte mich, wie viel oder wenig Mendelssohn von Lessings religiösen Gesinnungen bekannt geworden wäre. — Lessing sey ein Spinozist gewesen*).

---

legte. Mendelssohn hat seines Briefwechsels mit Lessing bis diese Stunde noch nicht habhaft werden können; aber der Bruder hat versprochen, ihm nächstens ein Packet Schriften zu schicken, worunter auch dieser Briefwechsel seyn soll. Und alsdann verspricht Mendelssohn, sein Wort wegen des Etwas über Lessings Character zu halten. Der Himmel gebe ihm dazu Gesundheit und Heiterkeit, so werden wir doch einmal etwas über unsern Freund lesen, das des Mannes werth ist.

Ihnen selbst, bester Jacobi, ist Mendelssohn wirklich gut, und mit Ihren Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener zufrieden. *,* und ich haben das Unsrige dazu beygetragen, Sie, wo möglich, ihm noch näher bekannt zu machen; denn sicher verdienen Sie beyde sich einander zu kennen, wie Sie sind. Ach, wenn Sie doch gegenwärtig hier seyn könnten! — Ich muß eilig schließen. Sie wissen, wie es auf einer Reise zugeht.

*) Hier ist die Stelle meines Briefes an Emilie, ganz und ohne Veränderung auch nur Einer Sylbe.

Pempelfort den 21. Juli 1783.

. . . . Daß ich Ihnen auf Ihren Brief aus Berlin nicht antworten konnte, war mir leid genug. Ich erhielt ihn,

Gegen mich hatte Lessing über diesen Gegenstand ohne alle Zurückhaltung sich geäussert; und da er überhaupt nicht geneigt war, seine Meynungen zu verhehlen, so durfte ich vermuthen, was ich von ihm wußte sey mehreren bekannt geworden. Daß er selbst aber gegen Mendelssohn sich hierüber nie deutlich erkläret hatte, dieses wurde mir auf folgende Weise bekannt.

---

weil er über Schwelm, anstatt über Wesel gelaufen war, später als ich sollte, und mußte fürchten, daß Sie meine Antwort, wenn sie nicht mit der umlaufenden Post abging, nicht mehr erhielten. Mit der umlaufenden Post konnte ich Ihnen nicht schreiben, weil ich Sie von etwas sehr wichtigem — von unseres Lessing letzten Gesinnungen unterhalten wollte, um es Mendelssohn, wenn Sie es für gut fänden, mitzutheilen. — Sie wissen vielleicht, und wenn Sie es nicht wissen, so vertraue ich Ihnen hier unter der Rose der Freundschaft, daß Lessing in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist war. Es wäre möglich, daß Lessing diese Gesinnungen gegen mehrere geäussert hätte; und dann wäre es nöthig, daß Mendelssohn in dem Ehrengedächtnisse, das er ihm setzen will, gewissen Materien entweder ganz auswiche, oder sie wenigstens äusserst vorsichtig behandelte. Vielleicht hat sich Lessing gegen seinen lieben Mendelssohn eben so klar als gegen mich geäussert; vielleicht auch nicht, weil er ihn lange nicht gesprochen, und sehr ungern Briefe schrieb. Ihnen, meine Traute, sey es hiemit anheim gestellt, ob Sie Mendelssohn hievon etwas eröffnen wollen oder nicht. Umständlicher kann ich aber für dießmal nicht von der Sache schreiben.

Nachdem ich Lessingen im Jahre neun und siebenzig einen Besuch auf den folgenden Sommer versprochen hatte, meldete ich ihm in einem Briefe vom ersten Juni 1780, meine baldige Erscheinung, und lud ihn zugleich ein, mich nachher auf einer Reise zu begleiten, die uns nach Berlin führen sollte. Lessing antwortete in Absicht der Reise, daß wir die Sache zu Wolfenbüttel miteinander überlegen wollten *). Als ich dahin kam, fanden sich wichtige Hindernisse. Lessing

*) Auch dieses Schreiben will ich mittheilen.

Wolfenbüttel den 13. Juni 1780.

„Ich zögere keinen Augenblick, Ihnen auf Ihre angenehme „Zuschrift vom ersten dieses (die ich aber den 12ten erst erhalten) zu melden, daß ich den ganzen Junius, bis in die Mitte „des Julius unfehlbar in Wolfenbüttel zu treffen seyn werde, „und daß ich Sie mit großem Verlangen in meinem Hause erwarte, in welchem es Ihnen gefallen möge, einige Tage auszuruhen.

„Unsere Gespräche würden sich zwar wohl von selbst gefunden haben. Aber es war doch gut, mir einen Fingerzeig zu „geben, von wannen wir am besten ausgehen könnten . .

„Ob es mir möglich seyn wird, eine weitere Reise mit Ihnen zu machen, kann ich zur Zeit noch nicht bestimmen. Mein „Wunsch wäre es allerdings. Aber ich wünsche, was ich einmal wünsche, mit so viel vorher empfindender Freude, daß „meistentheils das Glück der Mühe überhoben zu seyn glaubt, „den Wunsch zu erfüllen“ u. s. w.

wollte mich überreden, ohne ihn nach Berlin zu reisen, und wurde alle Tage dringender. Sein Hauptbewegungsgrund war Mendelssohn, den er unter seinen Freunden am höchsten schätzte. Er wünschte sehnlich, daß ich ihn möchte persönlich kennen lernen. In einer solchen Unterredung äusserte ich einmal meine Verwunderung darüber, daß ein Mann von so hellem und richtigem Verstande, wie Mendelssohn, sich des Beweises von dem Daseyn Gottes aus der Idee so eifrig, wie es in seiner Abhandlung von der Evidenz geschehen wäre, hätte annehmen können; und Lessings Entschuldigungen führten mich geradezu auf die Frage: ob er sein eigenes System nie gegen Mendelssohn behauptet hätte? „Nie," antwortete Lessing .... „Einmal „nur sagte ich ihm ohngefähr eben das, was Ihnen in „der Erziehung des Menschengeschlechts (§. 73.) auf„gefallen ist. Wir wurden nicht miteinander fertig, „und ich ließ es dabey."

Also, die Wahrscheinlichkeit von der einen Seite, daß Mehrere von Lessings Spinozismus unterrichtet wären; und die Gewißheit von der andern, daß Mendelssohn davon nichts zuverläßiges bekannt gewor-

den sey, bewogen mich, letzterem einen Wink darüber zu verschaffen *).

Meine Freundinn faßte meine Idee vollkommen; die Sache schien ihr äusserst wichtig, und sie schrieb den Augenblick an Mendelssohn, um demselben, was ich ihr entdeckt hatte, zu offenbaren.

Die Antwort, die ich hierauf von Emilien erhielt, will ich ganz hier einrücken.

Hamburg den 1. September 1783.

„Ich habe Mendelssohns Antwort abwarten wol„len, liebster Jacobi, ehe ich Ihnen wieder schriebe. „Hier ist sie.

„Mendelssohn wünscht bestimmt zu wissen, wie „Lessing die bewußten Gesinnungen geäussert habe. „Ob er mit trockenen Worten gesagt: ich halte das „System des Spinoza für wahr und gegründet? Und „welches? Das im Tractatu Theologico Politico, „oder das in den Principiis Philosophiae Carte-

*) Daß ich, bey dieser Gewißheit, es dennoch in meinem Briefe vom 21sten Juli an Emilie dahin gestellt seyn ließ, ob nicht Mendelssohn so gut als ich selbst schon unterrichtet sey, wird hoffentlich keiner Rechtfertigung bedürfen.

„sianae vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludo„vicus Mayer nach dem Tode des Spinoza in seinem „Namen bekannt machte? Und wenn zu dem allge„mein dafür bekannten atheistischen System des „Spinoza, so fragt er weiter: ob Lessing das System „so genommen, wie es Bayle mißverstanden, oder „wie andre es besser erklärt haben? und setzet hinzu: „Wenn Lessing im Stande war, sich so schlechtweg, „ohne alle nähere Bestimmung, zu dem System irgend „eines Mannes zu verstehn, so war er zu der Zeit nicht „mehr bey sich selbst, oder in seiner sonderbaren Laune, „etwas Paradoxes zu behaupten, das er in einer ernst„haften Stunde selbst wieder verwarf.

„Hat aber Lessing etwa gesagt, fährt Mendels„sohn fort: Lieber Bruder! der so sehr verschrieene „Spinoza mag wohl in manchen Stücken weiter gese„hen haben, als alle die Schreyer, die an ihm zu „Helden geworden sind; in seiner Ethik insbesondere „sind vortreffliche Sachen enthalten, vielleicht bessere „Sachen, als in mancher orthodoxen Moral, oder in „manchem Compendio der Weltweisheit; sein Sy„stem ist so ungereimt nicht, als man glaubt: — Ey „nun, so läßt sichs Mendelssohn gefallen.

„Er beschließt mit dem Wunsche, daß Sie die
„Güte haben möchten, das Bestimmte hierüber aus-
„führlich zu berichten; nämlich: was, wie, und bey
„welcher Gelegenheit sich Lessing über diese Sache geäus-
„sert habe; da er (Mendelssohn) fest von Ihnen über-
„zeugt sey, daß Sie sowohl Lessingen ganz verstanden,
„als von einer so wichtigen Unterredung jeden Umstand
„im Gedächtniß behalten haben werden.

„Sobald dieses geschehen, wird Mendelssohn al-
„lerdings in dem, was er über Lessings Character etwa
„noch zu schreiben Willens ist, davon Erwähnung
„thun. Denn, sagt er, auch unseres besten Freun-
„des Name soll bey der Nachwelt nicht mehr und nicht
„weniger glänzen, als er es verdient. Die Wahrheit
„kann auch hier nur gewinnen. Sind seine Gründe
„seicht, so dienen sie zu ihrem (der Wahrheit) Trium-
„phe; sind sie aber gefährlich, so mag die gute Dame
„für ihre Vertheidigung sorgen. Ueberhaupt, fügt er
„hinzu, setze ich mich, wann ich über Lessings Cha-
„racter schreibe, ein halbes Jahrhundert weiter hinaus,
„wo alle Partheylichkeiten aufgehört haben, alle un-
„sere jetzigen Tracasserien vergessen seyn werden.

„Sehen Sie, liebster Jacobi, dieß ist das Re„sultat Ihrer mitgetheilten Nachricht, die ich unmöglich „Mendelssohn verschweigen konnte, und wovon das „weitere mitzutheilen auch Sie nicht gereuen darf. „Denn was würden Sie gesagt haben, wenn einmal „Mendelssohn mit dem, was er über Lessings Charac„ter zu sagen denkt, zum Vorschein käme, und von „ähnlichen wichtigen Sachen stände nichts darinn? Sie „hätten es sich alsdann zum Vorwurfe machen müssen, „die Sache der Wahrheit (denn die ist es am Ende „mehr als unseres Freundes) verstümmelt zu haben. „Wie mir übrigens dabey zu Muthe ist, ob Ihre Aus„sage so oder so ausfalle, — das gehört nicht hie„her" u. s. w.

Ich hatte nicht das mindeste Bedenken, dieser Aufforderung zu genügen, und ließ den vierten November folgenden Brief an Mendelssohn, unter einem Umschlage an meine Freundinn, unversiegelt abgehen*).

---

*) Folgendes schrieb ich Emilien bey der Uebersendung:

den 4. November 1783.

— — — — — — hiebey, was ich zu meinem eigenen Verdrusse so lange schuldig blieb. Sie werden nichts dagegen haben, daß mein Brief geradezu an Mendelssohn gerichtet

Damit er sein Urkundliches behalte, will ich ihn, von der ersten Zeile bis zur letzten, unverändert abdrucken lassen.

Pempelfort bey Düsseldorf, den 4.
November 1783.

Sie wünschen wegen gewisser Meynungen, die ich in einem Briefe an Elise Reimarus dem verewigten Lessing zugeschrieben habe, das Genauere von mir zu erfahren; und da scheint es mir am besten, mich mit dem, was ich davon mitzutheilen fähig bin, an Sie unmittelbar zu wenden.

---

ist; und Mendelssohn wird nicht übel nehmen, daß ich ihn nicht ganz mit eigener Hand geschrieben habe. Ich überlasse Ihnen mich deßwegen bey ihm zu entschuldigen.

Daß Sie das Packet erhalten und versendet haben, und Ihre Gedanken über den Inhalt, melden Sie mir, wenn Sie können, mit der Post vom Montage. Was Mendelssohn dazu sagt, davon lassen Sie mich künftig, was ich wissen darf, erfahren. Ich erwarte eben nicht den besten Dank von ihm für meine Mühe, weil meine Art zu sehen von der seinigen etwas verschieden ist. . . . . Ich bin aber ein für allemal darein ergeben, was aus dem Scheine meines Seyns erfolgt, zu tragen, und nur immer dieses so zu zeigen, wie es ist. Etwas Muth und Verläugnung wird dazu erfordert, aber dafür hat man auch die innere Ruhe, die sonst nie erhalten werden kann.

Es gehört zur Sache, wenigstens zu ihrem Vortrage, daß ich einiges mich selbst betreffendes voraus schicke. Und indem ich Sie dadurch in eine etwas nähere Bekanntschaft mit mir setze, werde ich mehr Muth gewinnen, alles frey heraus zu sagen, und vielleicht vergessen, was mich sorgsam oder schüchtern machen will.

Ich ging noch im Polnischen Rocke, da ich schon anfing, mich über Dinge einer andern Welt zu ängstigen. Mein kindischer Tiefsinn brachte mich im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonderbaren — Ansichten (ich weiß es anders nicht zu nennen), die mir bis auf diese Stunde ankleben *). Die Sehnsucht, in Absicht der besseren Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu, und sie ist der Hauptfaden geworden, an den sich meine übrigen Schicksale knüpfen mußten. Ursprüngliche Gemüthsart, und die Erziehung, welche ich erhielt, vereinigten sich, mich in einem billigen Mißtrauen gegen mich selbst, und nur zu lange in einer desto größeren Erwartung von dem, was andre leisten könnten,

---

*) S. die Beylage III.

zu erhalten. Ich kam nach Genf, wo ich vortreffliche Männer fand, die sich mit großmüthiger Liebe, mit wirklicher Vatertreue meiner annahmen *). Andere von gleichem, viele von noch größerem Rufe, die ich später kennen lernte, verschafften mir nicht die Vortheile, die ich von jenen genossen hatte; und ich mußte mich von mehr als Einem unter diesen zuletzt mit Verdruß und Reue über eingebüßte Zeit und verschwendete Kräfte zurückziehen. Diese und noch andere Erfahrungen stimmten mich allmählich zu mir selbst mehr herab; ich lernte, meine eigenen Kräfte sammeln und zu Rathe halten.

Wenn es zu allen Zeiten nur wenige Menschen gegeben hat, die mit innigem Ernste nach der Wahrheit rangen; so hat sich dagegen auch die Wahrheit jedem unter diesen Wenigen auf irgend eine Weise mitgetheilt. Ich entdeckte diese Spur; verfolgte sie unter Lebendigen und Todten; und wurde je länger je inniger gewahr: daß ächter Tiefsinn eine gemeinschaftliche Richtung hat, wie die Schwerkraft in den Körpern; welche

*) S. das Gespräch über Idealismus und Realismus, im zweiten Bande dieser Sammlung S. 118. folgg.

Richtung aber, da sie von verschiedenen Puncten der Peripherie ausgeht, eben so wenig parallele Linien geben kann, als solche die sich kreuzen. Mit dem Scharfsinne, welchen ich den Sehnen des Zirkels vergleichen möchte, und der oft für Tiefsinn gehalten wird, weil er tiefsinnig über Verhältnisse und Form ist, verhält es sich nicht eben so. Hier durchschneiden sich die Linien so viel man will, und laufen zuweilen auch einander parallel. Eine Sehne kann so nah am Durchmesser gezogen werden, daß man sie für den Durchmesser selbst ansieht; sie durchschneidet aber dann nur eine größere Menge Radien, ohne aufzuhören eine Sehne zu seyn.

Verzeihen Sie mir, Verehrungswürdigster, diesen Bilderkram. — Ich komme zu Lessing.

Immer hatte ich den großen Mann verehrt; aber die Begierde, näher mit ihm bekannt zu werden, hatte sich erst seit seinen theologischen Streitigkeiten, und nachdem ich die Parabel gelesen hatte, lebhafter in mir geregt. Mein günstiges Schicksal gab, daß ihn Allwill interessirte; daß er mir, erst durch Reisende, manche freundliche Botschaft sandte, und endlich, im Jahre neun und siebenzig an mich schrieb. Ich ant=

wortete ihm, daß ich im folgenden Frühjahr eine Reise vorhätte, die mich über Wolfenbüttel führen sollte, wo ich mich sehnte, in ihm die Geister mehrerer Weisen zu beschwören, die ich über gewisse Dinge nicht zur Sprache bringen könnte *).

Meine Reise kam zu Stande, und den fünften Julius Nachmittags, hielt ich Lessingen zum erstenmal in meinen Armen.

Wir sprachen noch an demselbigen Tage über viele wichtige Dinge; auch von Personen, moralischen und unmoralischen, Atheisten, Theisten und Christen.

Den folgenden Morgen kam Lessing in mein Zimmer, da ich mit einigen Briefen, die ich zu schreiben hatte, noch nicht fertig war. Ich reichte ihm verschiedenes aus meiner Brieftasche, daß er unterdessen sich die Zeit damit vertriebe. Bey'm Zurückgeben fragte er: ob ich nicht noch mehr hätte das er lesen dürfte. „Doch!" sagte ich (ich war im Begriff zu siegeln):

*) Die eignen Worte meines Briefes, den ich jetzt wieder habe, und von welchem ich keine Abschrift besaß, waren diese: „Ich sehne mich unaussprechlich nach jenen Tagen; auch darum, „weil ich die Geister einiger Seher in Ihnen beschwören und „zur Sprache bringen möchte, die mir nicht genug antworten."

„hier ist noch ein Gedicht; — Sie haben so manches „Aergerniß gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal „eines nehmen" . . . . *).

---

*) Prometheus.

(S. Göthe, aus meinem Leben Th. 3. S. 477.)

Bedecke deinen Himmel, Zevs,
Mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Eichen dich und Bergeshöhn!
Mußt mir meine Erde
Doch lassen stehn
Und meine Hütte, die du nicht gebaut,
Und meinen Herd,
Um dessen Glut
Du mich beneidest!

Ich kenne nichts ärmeres
Unter der Sonn', als euch, Götter!
Ihr nähret kümmerlich
Von Opfersteuern
Und Gebetshauch
Eure Majestät,
Und darbtet, wären
Nicht Kinder und Bettler
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war,
Nicht wußte wo aus wo ein,
Kehrt' ich mein verirrtes Auge

Lessing. (Nachdem er das Gedicht gelesen, und indem er mir's zurück gab) Ich habe kein Aergerniß

Zur Sonne, als wenn drüber wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz wie meins,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Wer half mir
Wider der Titanen Uebermuth;
Wer rettete vom Tode mich,
Von Sklaverey?

Hast du nicht alles selbst vollendet,
Heilig glühend Herz?
Und glühtest jung und gut,
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Thränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
Die allmächtige Zeit
Und das ewige Schicksal,
Meine Herrn und deine?

Wähntest du etwa
Ich sollte das Leben hassen,
In Wüsten fliehen,
Weil nicht alle
Blüthenträume — reiften?

genommen; ich habe das schon lange aus der ersten Hand. Ich. Sie kennen das Gedicht? Lessing. Das Gedicht hab' ich nie gelesen; aber ich find' es gut. Ich. In seiner Art, ich auch; sonst hätte ich es Ihnen nicht gezeigt. Lessing. Ich meyn' es anders . . . Der Gesichtspunct, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunct . . . Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Ἑν και Παν!* Ich weiß nichts anders. Dahin geht auch dieses Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr. Ich. Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Lessing. Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern. Ich. Spinoza ist mir gut genug: aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden! Lessing. Ja! Wenn Sie wollen! . . . Und doch . . . Wissen Sie etwas besseres? . . .

Hier sitz' ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sey,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Der Dessauische Director Wolke war unterdessen hereingetreten, und wir gingen zusammen auf die Bibliothek.

Den folgenden Morgen, als ich, nach dem Frühstück, in mein Zimmer zurück gekehrt war, um mich anzukleiden, kam mir Lessing über eine Weile nach. So bald wir allein waren, hub er an: Ich bin gekommen über mein Ἑν και Παν mit Ihnen zu reden. Sie erschracken gestern. Ich. Sie überraschten mich, und ich fühlte meine Verwirrung. Schrecken war es nicht. Freylich war es gegen meine Vermuthung, an Ihnen einen Spinozisten oder Pantheisten zu finden; und noch weit mehr dagegen, daß Sie mir es gleich und so blank und baar hinlegen würden. Ich war großen Theils in der Absicht gekommen, von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten. Lessing. Also kennen Sie ihn doch? Ich. Ich glaube ihn zu kennen, wie nur sehr wenige ihn gekannt haben mögen. Lessing. Dann ist Ihnen nicht zu helfen. Werden Sie lieber ganz sein Freund. Es giebt keine andre Philosophie, als die Philosophie des Spinoza. Ich. Das mag wahr seyn. Denn der Determinist, wenn er bündig seyn will, muß zum Fatalisten werden: her-

nach giebt sich das Uebrige von selbst. Lessing. Ich merke, wir verstehen uns. Desto begieriger bin ich, von Ihnen zu hören: was Sie für den Geist des Spinozismus halten; ich meyne den, der in Spinoza selbst gefahren war. Ich. Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenern Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern oder Worten man ihm auch zu helfen suche, durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen; überhaupt alle Causas transitorias, secundarias oder remotas; und setzte an die Stelle des emanirenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen — Eins und dasselbe wäre.

. . . . *)

---

*) Ich fahre in dieser Darstellung fort, und ziehe, um nicht zu weitläufig zu werden, so viel ich kann, zusammen, ohne die

Diese inwohnende unendliche Ursache hat, als solche, explicite, weder Verstand noch Willen: weil sie, ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben kann; und ein Vermögen einen Begriff vor dem Begriffe hervorzubringen, oder einen Begriff der vor seinem Gegenstande und die vollständige Ursache seiner selbst wäre, so wie auch ein Wille, der das Wollen wirkte und durchaus sich selbst bestimmte, lauter ungereimte Dinge sind. . .

. . Der Einwurf, daß eine unendliche Reihe von Wirkungen unmöglich sey, (bloße Wirkungen sind es nicht, weil die inwohnende Ursache immer und überall ist), widerlegt sich selbst, weil jede Reihe, die nicht aus Nichts entspringen soll, schlechterdings eine unendliche seyn muß. Und daraus folgt denn wieder, da jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen

---

Zwischenreden aufzuschreiben. Was unmittelbar hier folgt, wurde herbeygeführt, indem Lessing als des Dunkelsten im Spinoza erwähnte, was auch Leibnitz so gefunden und nicht ganz verstanden hätte (Theod. §. 173.). Ich mache diese Erinnerung hier Ein für Allemal, und werde sie in der Folge, wo ich mir ähnliche Freyheiten nehme, nicht wiederholen. (Anm. der ersten Ausgabe.)

Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß: daß in der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, weder einzelne Gedanken, noch einzelne Bestimmungen des Willens angetroffen werden können; — sondern nur der innere, erste, allgemeine Urstoff derselben ... Die erste Ursache kann eben so wenig nach Absichten oder Endursachen handeln, als sie selbst um einer gewissen Absicht oder Endursache willen da ist; eben so wenig einen Anfangs-Grund oder Endzweck haben etwas zu verrichten, als in ihr selbst Anfang oder Ende ist ... Im Grunde aber ist, was wir Folge oder Dauer nennen, bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer vollständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstellung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer, nach der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise seyn, das Mannichfaltige in dem Unendlichen anzuschauen *).

Lessing ...... Ueber unser Credo also werden wir uns nicht entzweyen. Ich. Das wollen wir in keinem Falle. Aber im Spinoza steht mein Credo

*) S. Beylage *VII.*

nicht. — Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt. Lessing. O, desto besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen *). Ich. Freuen Sie sich nicht zu sehr darauf. Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache; uud Sie pflegen am Kopf-unten eben keine sonderliche Lust zu finden. Lessing. Sagen Sie das nicht; wenn ich's nur nicht nachzuahmen brauche. Und Sie werden schon wieder auf Ihre Füße zu stehen kommen. Also — wenn es kein Geheimniß ist — so will ich mir es ausgebeten haben. Ich. Sie mögen mir das Kunststück immer absehen. Die ganze Sache bestehet darinn, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe. — Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen giebt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloß das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. Die Unterredung, die wir gegenwärtig miteinander haben, ist nur ein Anliegen unserer Leiber; und der ganze Inhalt dieser Unterredung, in seine Elemente

---

*) S. Beylage IV.

aufgelöst: Ausdehnung, Bewegung, Grade der Geschwindigkeit, nebst den Begriffen davon, und den Begriffen von diesen Begriffen. Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Eben so Raphael, da er die Schule von Athen entwarf; und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophieen, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Lande: kurz, von allem Möglichen. Denn auch die Affecten und Leidenschaften wirken nicht, in so fern sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger: — in so fern sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, daß wir aus Zorn, Liebe, Großmuth, oder aus vernünftigem Entschlusse handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein Etwas, das von allem dem nichts weiß, und das, in so fern, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblößt ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit, u. s. w. — Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meynung weiß ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen

kann, der muß der Antipode von Spinoza werden *). Lessing. Ich merke, Sie hätten gern Ihren Willen frey. Ich begehre keinen freyen Willen. Ueberhaupt erschreckt mich, was Sie eben sagten, nicht im mindesten. Es gehört zu den menschlichen Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten, und aus ihm alles herleiten wollen; da doch alles, die Vorstellungen mit einbegriffen, von höheren Principien abhängt. Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortrefflicher seyn, als diese oder jene Wirkung; und so kann es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt. Daß wir uns nichts davon denken können, hebt die Möglichkeit nicht auf **). Ich. Sie gehen weiter als Spinoza; diesem galt Einsicht über alles. Lessing. Für den Menschen!

*) Vgl. die Abhandlung über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft im zweiten Bande dieser Sammlung S. 311.

**) S. Beylage V

Er war aber weit davon entfernt, unsere elende Art, nach Absichten zu handeln, für die höchste Methode auszugeben, und den Gedanken oben an zu setzen. Ich. Einsicht ist bey Spinoza in allen endlichen Naturen der beste Theil, weil sie derjenige Theil ist, womit jede endliche Natur über ihr Endliches hinausreicht. Man könnte gewissermassen sagen: auch er habe einem jeden Wesen zwey Seelen zugeschrieben: Eine, die sich nur auf das gegenwärtige einzelne Ding, und eine andre, die sich auf das Ganze bezieht *). Dieser zweiten Seele giebt er auch, Unsterblichkeit. Was aber die unendliche Einzige Substanz des Spinoza anbelangt, so hat diese, für sich allein, und ausser den einzelnen Dingen, kein eigenes oder besonderes Daseyn. Hätte sie für ihre Einheit (daß ich mich so ausdrücke) eine ei=

---

*) Wiewohl auch nur mittelst dieses Körpers, der kein absolutes Individuum seyn kann (indem ein absolutes Individuum eben so unmöglich, als ein individuelles Absolutum ist. Determinatio est negatio. Opp. posth. p. 558.); sondern allgemeine unveränderliche Eigenschaften und Beschaffenheiten, die Natur und den Begriff des Unendlichen enthalten muß. Mit dieser Unterscheidung hat man einen von den Hauptschlüsseln zu dem System des Spinoza, ohne welche man in demselben überall Verworrenheit und Widersprüche findet.

(Anm. der ersten Ausgabe.)

gene, besondere, individuelle Wirklichkeit; hätte sie Persönlichkeit und Leben: so wäre Einsicht auch an ihr der beste Theil. Lessing. Gut. Aber nach was für Vorstellungen nehmen Sie denn Ihre persönliche extramundane Gottheit an? Etwa nach den Vorstellungen des Leibnitz? Ich fürchte, der war selbst im Herzen ein Spinozist. Ich. Reden Sie im Ernste? Lessing. Zweifeln Sie daran im Ernste? — Leibnitzens Begriffe von der Wahrheit waren so beschaffen, daß er es nicht ertragen konnte, wenn man ihr zu enge Schranken setzte. Aus dieser Denkungsart sind viele seiner Behauptungen geflossen; und es ist, bey dem größten Scharfsinne, oft sehr schwer, seine eigentliche Meynung zu entdecken. Eben darum halt' ich ihn so werth; ich meyne: wegen dieser großen Art zu denken, und nicht, wegen dieser oder jener Meynung, die er nur zu haben schien, oder auch wirklich haben mochte. Ich. Ganz recht. Leibnitz mochte gern „aus jedem Kiesel Feuer schlagen *).“ Sie aber sagten von einer gewissen Meynung, dem Spinozismus, daß Leibnitz derselben im Herzen zugethan gewesen sey.

*) Lessings Beyträge, I. S. 216.

Lessing. Erinnern Sie sich einer Stelle des Leibnitz, wo von Gott gesagt ist: derselbe befände sich in einer immerwährenden Expansion und Contraction: dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt? Ich. Von seinen Fulgurationen weiß ich; aber diese Stelle ist mir unbekannt. Lessing. Ich will sie aufsuchen, und Sie sollen mir dann sagen, was ein Mann, wie Leibnitz, dabey denken — konnte, oder mußte *). Ich. Zeigen Sie mir die Stelle. Aber ich muß Ihnen zum voraus sagen, daß mir bey der Erinnerung so vieler andern Stellen eben dieses Leibnitz, so vieler seiner Briefe, Abhandlungen, seiner Theodicee und nouveaux Essais, seiner philosophischen Laufbahn überhaupt — vor der Hypothese schwindelt, daß dieser Mann keine Supramundane, sondern nur eine Intramundane Ursache der Welt angenommen haben sollte. Lessing. Von dieser Seite muß ich Ihnen nachgeben. Sie wird auch das Uebergewicht behalten; und ich gestehe, daß ich etwas zu viel gesagt habe. Indessen bleibt die Stelle die ich meyne — und noch

---

*) Den Aufschluß dieses Räthsels findet der Leser in der Beylage *VII.*

manches andre — immer sonderbar. — Aber nicht zu vergessen! Nach welchen Vorstellungen glauben Sie denn nun das Gegentheil des Spinozismus? Finden Sie, daß Leibnitzens Principia ihm ein Ende machen?

Ich. Wie könnte ich, bey der festen Ueberzeugung, daß der bündige Determinist vom Fatalisten sich nicht unterscheidet? . . . Die Monaden, sammt ihren Vinculis, lassen mir Ausdehnung und Denken, überhaupt Realität, so unbegreiflich als sie mir schon waren; und ich weiß da weder rechts noch links. . . Uebrigens kenne ich kein Lehrgebäude, das so sehr, als das Leibnitzische, mit dem Spinozismus übereinkäme; und es ist schwer zu sagen, welcher von ihren Urhebern uns und sich selbst am mehrsten zum besten hatte: wiewohl in allen Ehren! . . . . . Mendelssohn hat öffentlich gezeigt, daß die Harmonia praestabilita im Spinoza steht. Daraus allein ergiebt sich schon, daß Spinoza von Leibnitzens Grundlehren noch viel mehr enthalten muß, oder Leibnitz und Spinoza (dem schwerlich Wolfens Unterricht angeschlagen hätte *) wären die bündi-

*) S. Mendelssohns Philosoph. Schriften, das 3te Gespräch, am Ende.

gen Köpfe nicht gewesen, die sie doch unstreitig waren. Ich getraue mir aus dem Spinoza Leibnitzens ganze Seelenlehre darzulegen . . . Im Grunde haben beyde von der Freyheit auch dieselbe Lehre, und nur ein Blendwerk unterscheidet ihre Theorie. Wenn Spinoza (Epist. LXII. Opp. Posth. p. 584. et 585.) unser Gefühl von Freyheit durch das Beyspiel eines Steins erläutert, welcher dächte und wüßte, daß er sich bestrebt, so viel er kann, seine Bewegung fortzusetzen: so erläutert Leibnitz dasselbe (Theod. §. 50.) mit dem Beyspiele einer Magnetnadel, welche Lust hätte sich gegen Norden zu bewegen, und in der Meynung stände, sie drehte sich unabhängig von einer andern Ursache, indem sie der unmerklichen Bewegung der magnetischen Materie nicht inne würde *). — . . Die Endursachen erklärt

---

*) Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quae in hoc solo consistit, *quod homines sui appetitus sunt conscii, et causarum, à quibus determinantur, ignari* — sagt Spinoza, in demselbigen 63ten Briefe.

Von jener Wendung, womit die Deterministen dem Fatalismus auszuweichen glauben, mangelte Spinoza keinesweges der Begriff. Sie schien ihm aber so wenig ächt philosophischer Art zu seyn, daß ihm das Arbitrium indifferentiae, oder die Voluntas aequilibrii sogar noch lieber war. Man

Leibnitz durch einen Appetitum, einen Conatum immanentem (conscientia sui praeditum).' Eben so Spinoza, der, in diesem Sinne, sie vollkommen gelten lassen konnte; und bey welchem Vorstellung des Aeusserlichen und Begierde, wie bey Leibnitz, das Wesen der Seele ausmachen. — Kurz, wenn man in das Innerste der Sache dringt, so findet sich, daß bey Leibnitz, eben so wie bey Spinoza, eine jede Endursache eine wirkende voraussetzt . . Das Denken ist nicht die Quelle der Substanz; sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erste angenommen werden; etwas, das, wenn schon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Ehrlich genug hat deßwegen Leibnitz die Seelen, des automates spirituels genannt *).

---

sehe, unter andern im I. Th. der Ethik, das 2te Schol. der 33ten Prop. am Schlusse. Ferner im III. Theile das Sch. der 9ten Prop. und vornehmlich die Vorrede zum IV. Theile.

(A. d. e. A.)

*) Dieselbige Benennung findet sich auch beym Spinoza, wiewohl nicht in seiner Ethik; sondern in dem Bruchstücke: De

Wie aber (ich rede hier nach Leibnitzens tiefstem und vollständigstem Sinne, so weit ich ihn verstehe) das Princip am aller Seelen für sich bestehen könne und wirken . .; der Geist vor der Materie; der Gedanke vor dem Gegenstande: diesen großen Knoten, den er hätte lösen müssen, um uns wirklich aus der Noth zu helfen, diesen hat er so verstrickt gelassen als er war...

Lessing. . . . . . . Ich lasse Ihnen keine Ruhe, Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag *) . . . Reden die Leute doch immer von Spinoza, wie von einem todten Hunde . . . Ich. Sie würden vor wie nach so von ihm reden. Den Spinoza zu fassen, dazu gehört eine zu lange und zu hart-

---

Intellectus Emendatione. Die Stelle verdient, daß ich sie abschreibe. At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostendit, quomodo, et cur aliquid sit, aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius objecti; id, quod idem est, veteres dixerunt, nempe veram scientiam procedere a causa ad effectus; *nisi quod nunquam, quod sciam, conceperunt, uti nos hic, animam secundum certas leges agentem, et quasi aliquod automa spirituale* (Opp. Posth. p. 384.). Die Ableitung des Wortes αὐτοματον, und was Bilfinger dabey erinnert, ist mir nicht unbekannt.

(A. d. e. A.)

*) S. die Beylage VI.

näckige Anstrengung des Geistes. Und keiner hat ihn gefaßt, dem in der Ethik Eine Zeile dunkel blieb: keiner, der es nicht begreift, wie dieser große Mann von seiner Philosophie die feste innige Ueberzeugung haben konnte, die er so oft und so nachdrücklich an den Tag legt. Noch am Ende seiner Tage schrieb er: . . . non praesumo, me optimam *invenisse* philosophiam, *sed veram me intelligere scio* *). — Eine solche Ruhe des Geistes, einen solchen Himmel im Verstande, wie sich dieser helle reine Kopf geschaffen hatte, mögen wenige gekostet haben. Lessing. Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi! Ich. Nein, auf Ehre! Lessing. Auf Ehre, so müssen Sie ja, bey Ihrer Philosophie, aller Philosophie den Rücken kehren. Ich. Warum aller Philosophie den Rücken kehren? Lessing.

*) In seinem Briefe an Albert Burgh. Er fügt hinzu: „Quomodo autem id sciam, si roges, respondebo, eodem modo, ac tu scis tres angulos Trianguli aequales esse duobus rectis, et hoc sufficere negabit nemo, cui sanum est cerebrum nec spiritus immundos somniat, qui nobis ideas falsas inspirant veris similes: est enim verum index sui et falsi.“ — Spinoza machte einen großen Unterschied, zwischen gewiß seyn und nicht zweifeln.

(A. d. e. A.)

Nun, so sind Sie ein vollkommener Skeptiker. Ich. Im Gegentheil, ich ziehe mich aus einer Philosophie zurück, die den vollkommenen Skepticismus nothwendig macht. Lessing. Und ziehen dann — wohin? Ich. Dem Lichte nach, wovon Spinoza sagt, daß es sich selbst, und auch die Finsterniß erleuchtet. — Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein andrer Philosoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken, sondern sie nehmen muß, wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff, der mir inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als, daß ich thue was ich denke; anstatt, daß ich nur denken sollte was ich thue. Freylich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweiten Satz gerathen, den, in seinem ganzen Umfange betrachtet, und auf einzelne Fälle angewandt, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann. Lessing. Sie drücken sich beynah so herzhaft aus, wie der Reichstagsschluß zu Augsburg; aber ich bleibe ein ehrlicher

Lutheraner, und behalte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freyer Will sey," worin der helle reine Kopf Ihres Spinoza sich doch auch zu finden wußte. Ich. Auch hat Spinoza sich nicht wenig krümmen müssen, um seinen Fatalismus bey der Anwendung auf menschliches Betragen zu verstecken, besonders in seinem vierten und fünften Theile, wo ich sagen möchte, daß er dann und wann bis zum Sophisten sich erniedrigt. — Und das war es ja was ich behauptete: daß auch der größte Kopf, wenn er alles schlechterdings erklären, nach deutlichen Begriffen mit einander reimen, und sonst nichts gelten lassen will, auf ungereimte Dinge kommen muß. Lessing. Und wer nicht erklären will? Ich. Wer nicht erklären will was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen wo es anfängt, und nur erkennen, daß es da ist: von dem glaube ich, daß er den mehresten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne. Lessing. Worte, lieber Jacobi; Worte! Die Grenze, die Sie setzen wollen, läßt sich nicht bestimmen. Und an der andern Seite geben Sie der Träumerey, dem Unsinne, der Blindheit freyes offenes Feld. Ich. Ich glaube, jene Grenze wäre zu be-

stimmen. Setzen will ich keine, sondern nur die schon gesetzte finden, und sie lassen. Und was Unsinn, Träumerey und Blindheit anbelangt . . . Lessing. Die sind überall zu Hause, wo verworrene Begriffe herrschen. Ich. Mehr noch, wo erlogene Begriffe herrschen. Auch der blindeste, unsinnigste Glaube, wenn schon nicht der dummste, hat da seinen hohen Thron. Denn wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach einem Schlusse, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und wär' es, daß er auf dem Kopfe ginge *).

. . . . Nach meinem Urtheil ist das größeste Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren . . Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache.

. . . Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir darüber

---

*) S. Beylage *VII.*

des Verschiedenen nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch oft mit ungleich größerem Vortheile trennten . . . Es entstehet auch, indem wir nur, was erklärlich an den Dingen ist, zusammen stellen und zusammen hängen, ein gewisser Schein in der Seele, der sie mehr verblendet als erleuchtet. Wir opfern dann, was Spinoza tiefsinnig und erhaben — die Erkenntniß der obersten Gattung nennt, der Erkenntniß der untern Gattungen auf; wir verschließen das Auge der Seele, womit sie Gott und sich selbst ersiehet, um desto unzerstreuter mit den Augen nur des Leibes zu betrachten . . . *).

---

*) Ich finde, da ich eben diesen Bogen durchsehe, in einem meisterhaften Aufsatze (von Göthe. Deutscher Merkur, Februar 1789. S. 127.) eine Stelle, die ich, um das obige zu bestätigen, hier einrücken will. „Wir sollten, dünkt mich, immer „mehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntniß „wir gelangen mögen, von einander unterscheiden, als wodurch „sie einander gleichen. Das Unterscheiden ist schwerer, mühsa„mer, als das Aehnlichfinden, und wenn man recht gut unter„schieden hat, so vergleichen sich alsdann die Gegenstände von „selbst. Fängt man damit an, die Sachen gleich oder ähnlich „zu finden, so kommt man leicht in den Fall, seiner Hypo„these oder seiner Vorstellungsart zu lieb, Bestimmungen zu „übersehen, wodurch sich die Dinge sehr von einander unter„scheiden.“

Lessing. Gut, sehr gut! Ich kann das alles auch gebrauchen; aber ich kann nicht dasselbe damit machen. Ueberhaupt gefällt Ihr Salto mortale mir nicht übel; und ich begreife, wie ein Mann von Kopf auf diese Art Kopf=unten machen kann, um von der Stelle zu kommen. Nehmen Sie mich mit, wenn es angeht.

Ich. Wenn Sie nur auf die elastische Stelle treten wollen, die mich fortschwingt, so geht es von selbst.

Lessing. Auch dazu gehörte schon ein Sprung, den ich meinen alten Beinen und meinem schweren Kopfe nicht mehr zumuthen darf.

Diesem Gespräche, wovon ich nur das Wesentliche hier geliefert habe, folgten andere, die uns, auf mehr als einem Wege, zu denselben Gegenständen zurück führten.

Einmal sagte Lessing, mit halbem Lächeln: Er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig in dem Zustande der äussersten Contraction. — Ich bat um meine Existenz. — Er antwortete, es wäre nicht allerdings so gemeynt, und erklärte sich auf eine Weise, die mich an Heinrich Moore und F. Marc. von

Helmont, (philosophus per unum in quo omnia), erinnerte. Lessing erklärte sich noch deutlicher; doch so, daß ich ihn abermals, zur Noth, der Cabbalisterey verdächtig machen konnte. Dieß ergötzte ihn nicht wenig, und ich nahm daher Gelegenheit für das Kibbel, oder die Cabbala, im eigentlichsten Sinne, aus dem Gesichtspuncte zu reden: daß es an und für sich selbst unmöglich sey, aus dem sich uns darstellenden Endlichen das Unendliche zu erfinden, dann ihr Verhältniß gegen einander zu begreifen und durch irgend eine Formel auszudrücken. Folglich, wenn man etwas darüber sagen wollte, so müßte man aus Offenbarung reden. Lessing blieb dabey: daß er sich alles „natürlich ausgebeten haben wollte;" und ich: daß es keine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen geben könnte, und doch beydes (Natürliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden wäre *).

Wenn sich Lessing eine persönliche Gottheit vorstellen wollte, so dachte er sie als die Seele des

---

*) S. Beylage *VII.*

All; und das Ganze, nach der Analogie eines organischen Körpers. Diese Seele des Ganzen wäre also, wie es alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen sind, als Seele, nur Effect *). Der or=

---

*) Auch nach dem System des Leibnitz. — Die Entelechie wird durch den Körper (oder den Begriff des Körpers) erst zum Geiste. (Anmerk. d. erst. Ausg.) — Die Richtigkeit dieses etwas hart ausgesprochenen Satzes ist in meinem Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April 1785. bewiesen worden, und findet sich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus noch ausführlicher dargethan. Hansch erzählt von Leibnitz, derselbe hätte einmal beym Caffeetrinken zu ihm gesagt, es möchten wohl in der Tasse heißen Caffee's, die er gegenwärtig zu sich nähme, Monaden seyn, die einst als vernünftige Menschliche Seelen leben würden (Hansch Leibn. Princ. Ph. demonstr. §. 16. Sch. 3.). Leibnitz selbst schrieb an Des Bosses (Opp. II. P. I. p. 283.): „Entelechia nova creari potest, etsi nulla nova pars massae creetur, quia etsi jam massa habeat unitates, *tamen novas semper capit, pluribus aliis dominantes:* ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v. g. ex rudi saxo, facere corpus organicum, eique suam animam praeficere." — Und in einem andern Briefe an eben diesen Des Bosses (ibid. p. 269.): „Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo anima permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi animae maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiae a sapientissimo auctore constructae, semper affectat ordinem, seu

ganische Umfang derselben könnte aber nach der Analogie der organischen Theile dieses Umfanges in so fern

---

organizationem. Hinc neque animae, neque animalia destrui possunt; *etsi possint diminui, atque obvolvi, ut vita eorum nobis non appareat.*" — Weder die Erzählung von Hansch, noch die Stellen von Leibnitz selbst stehen zum Beweise hier; denn ich habe den vollständigen Beweis an den angezeigten Orten schon geführt: sie sollen nur an dasjenige, was dort gesagt und mit entscheidenden Stellen belegt ist, erinnern.

Ueber den Text zu dieser Anmerkung hat sich Herder in seinem Gott auf eine Weise ausgelassen, die ich noch mit ein Paar Worten berühren muß.

„Erwägen Sie," sagt Theophron (S. 175. der ersten Ausg.), „die ungeheuren Folgen eines trüglichen Bildes: Gott, „die Seele des Ganzen, sey ein Effect; nichts als ein Effect „der Welt; alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen, „seyen als Seelen nur Effecte. Wahrscheinlich nur Effecte der „Zusammensetzung ohne etwas Zusammensetzendes" u. s. w.

Gott, die Seele des Ganzen — NICHTS als ein Effect der Welt? Die Seelen — wahrscheinlich nur Effecte der Zusammensetzung ohne Zusammensetzendes? Wo hat Herder dieß gelesen? — — — Ich verweise auf mein Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April 1785, in welchem die Sache hinlänglich auseinander gesetzt ist. Auch Mendelssohn glaubte gelesen zu haben, Lessing mache die Entelechieen des Leibnitz zu bloßen Wirkungen des Körpers. Ich zeigte ihm seinen Irrthum, und hatte folgendes hinzugesetzt: „Letzteres (nämlich: **die Entelechie des Leibnitz sey bloß Effect des Körpers**; wie ich in der Note, welche Mendelssohn in den Text zog, gesagt haben sollte) „könnte ich nicht im

nicht gedacht werden, als er sich auf nichts, das ausser ihm vorhanden wäre, beziehen, von ihm nehmen

---

„Traume, nicht in der Fieberhitze gesagt haben; geschweige, daß „ich es gesund und wachend schriftlich von mir gegeben hätte." Ein berühmter Gelehrter, welchem ich eine Abschrift meines Aufsatzes geschickt hatte, rieth mir diese letzten Zeilen, in denen man etwas beleidigendes für Mendelssohn finden könnte, zu vertilgen, welches ich bey der öffentlichen Bekanntmachung auch gethan habe. Herder wußte um diesen guten Rath, und hatte das Schreiben an Mendelssohn vom 21ten April wahrscheinlich mehr als Einmal gelesen: wie war es denn möglich, daß er eine ungereimte Meynung, wider die ich mich so nachdrücklich erklärt hatte, Lessingen oder mir von neuem aufbürden konnte?

Ich möchte wissen, wie Herder sich eine Seele — **nicht als Substanz**, nicht als denkende Kraft **überhaupt** — sondern bloß als die Seele **eines gewissen bestimmten Leibes**, als die **ausschließliche bloße Vorstellung** desselben denken wollte, wenn nicht als eine Wirkung der gewissen, bestimmten, ausschließlichen Form, deren Vorstellung **in so fern** allein ihr Wesen ausmacht. Freylich ist dieser Gedanke Lessings äusserst abgezogen; aber er mußte so scharf gegriffen werden, wenn er in der Verbindung, worin er vorkommt, Bedeutung und Anwendung haben sollte.

Herder findet überhaupt das Bild einer Weltseele bedenklich welches einigermassen befremden könnte, da seine Verbesserung des Spinozismus darauf allein hinausläuft, den Gott dieses Systems in eine Weltseele zu verwandeln. Er scheint aber nur zu fürchten, daß man durch dieses Bild oder Wort sich verführen lasse, eine **persönliche** Gottheit zu träumen. (S. Herders Gott, S. 174 — 177.)

und ihm wiedergeben könnte. Also, um sich im Leben zu erhalten, müßte er, von Zeit zu Zeit, sich in sich selbst gewissermassen zurückziehen; Tod und Auferstehung, mit dem Leben, in sich vereinigen. Man könnte sich aber von der innern Oekonomie eines solchen Wesens mancherley Vorstellungen machen.

Lessing hing sehr an dieser Idee, und wendete sie, bald im Scherze, bald im Ernst, auf allerley Fälle an. — Da bey Gleim in Halberstadt (wohin mich Lessing, nach meinem zweiten Besuche bey ihm, begleitet hatte) während wir zu Tische saßen, unversehens ein Regen kam, und Gleim es bedauerte, weil wir nach Tische in seinen Garten sollten, sagte Lessing, der neben mir saß: „Jacobi, Sie wissen, das thue ich vielleicht" *). Ich antwortete: „Oder ich." Gleim sah uns etwas verwundert an; aber ohne weiter nachzufragen.

Mit der Idee eines persönlichen schlechterdings unendlichen Wesens, in dem unveränderlichen Genusse

---

*) In dem Verstande, worin man sagt: ich verdaue, ich mache gute oder schlimme Säfte, u. d. m.

seiner allerhöchsten Vollkommenheit, konnte sich Lessing nicht vertragen. Er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabey wurde.

Eine mit Persönlichkeit verknüpfte Fortdauer des Menschen nach dem Tode, hielt er nicht für unwahrscheinlich. Er sagte mir, er hätte im Bonnet, den er eben jetzo nachläse, Ideen angetroffen, die mit den seinigen über diesen Gegenstand, und überhaupt mit seinem System sehr zusammenträfen. Der Lauf des Gesprächs, und meine genaue Bekanntschaft mit Bonnet (dessen sämmtliche Schriften ich ehedem beynah auswendig mußte) war Schuld, daß ich hierüber weiter nachzufragen unterließ: und da mir Lessings System weder dunkel noch zweifelhaft geblieben war, so habe ich auch seitdem den Bonnet nie in dieser Absicht nachgeschlagen, bis mich endlich die gegenwärtige Veranlassung heute dazu brachte. Die Schrift des Bonnet, welche Lessing damals nachlas, ist wohl keine andere, als die Ihnen wohl bekannte Palingenesie, gewesen; und der VII. Abschnitt des I. Theils, in Verbindung mit dem XIII. Hauptstücke des IV. Abschnittes der Contemplation

de la nature, worauf Bonnet sich daselbst bezieht, wird vermuthlich die Ideen, welche Lessing meynte, enthalten. Eine Stelle (S. 246. der ersten Originalausgabe) ist mir aufgefallen, wo Bonnet sagt: Seroit-ce donc qu'on imagineroit que l'univers seroit moins *harmonique*, j'ai presque dit, moins *organique*, qu'un *Animal?* *)

An dem Tage da ich mich von Lessing trennte, um meine Reise nach Hamburg fortzusetzen, wurde über alle diese Gegenstände noch viel und ernsthaft geredet. Wir waren in unserer Philosophie sehr wenig auseinander, und nur im Glauben unterschieden. Ich gab Lessingen drey Schriften des Philosophen Hemsterhuis, von dem er, ausser dem Briefe über die Bildhauerey, nichts kannte: Lettre sur l'homme et ses rapports, Sophile, und Aristée. Den Aristée, den ich zu Münster bey meiner Durchreise erst erhalten und noch nicht gelesen

*) S. den Auszug aus Bruno, Beylage I.

hatte, ließ ich ihm ungern; aber Lessings Verlangen war zu groß *).

Von eben diesem Aristée fand ich Lessing bey meiner Zurückkunft ganz bezaubert, so daß er entschlossen war, ihn selbst zu übersetzen. — Es wäre

---

*) Lessing hatte mich nach Braunschweig begleitet, und es fügte sich, daß wir den Abend, ohne Abschied zu nehmen, von einander kamen. Lessing schrieb mir ein Billet, welches mich nicht mehr traf, und das er selbst mir bey meiner Zurückkunft einhändigte. Da es in Beziehung auf den Faden meiner Erzählung nicht ganz unbedeutend, und nicht ohne urkundliche Kraft ist, so mag es, ob es übrigens gleich unbedeutend ist, hier dennoch seinen Platz behaupten.

Lieber Jacobi,

Mündlich habe ich von Ihnen nicht Abschied nehmen sollen. Schriftlich will ich es nicht thun. Oder welches einerley ist, und mir die kindische Antithese erspart; soll ich es auch nicht.

Ich werde oft genug in Gedanken bey Ihnen seyn. Und wie kann man denn sonst beyeinander seyn, als in Gedanken?

Reisen Sie glücklich, und kommen Sie gesund und vergnügt wieder. Ich will indeß alles mögliche anwenden, daß ich sodann weiter mit Ihnen reisen kann.

Meinen besten Empfehl an Ihre Schwester.

Wolfenbüttel
den 11ten Jul. 1780.

Der Ihrige
Lessing.

der offenbare Spinozismus, sagte Lessing, und in einer so schönen exoterischen Hülle, daß selbst diese Hülle zur Entwickelung und Erläuterung der innerlichen Lehre wieder beytrüge. — Ich versicherte, Hemsterhuis, so viel ich von ihm wüßte (ich kannte ihn damals noch nicht persönlich), wäre kein Spinozist; dieß hätte mir Diderot sogar von ihm bezeugt. — „Lesen Sie das Buch, erwiderte Lessing, und sie werden nicht mehr zweifeln. In dem Briefe sur l'homme et ses rapports hinkt es noch ein wenig, und es ist möglich, daß Hemsterhuis seinen Spinozismus damals noch nicht völlig selbst erkannte; jetzt aber ist er damit ganz gewiß im Klaren."

Um dieses Urtheil nicht parador zu finden, muß man mit dem Spinozismus so vertraut seyn, als es Lessing war. Was er die exoterische Hülle des Aristée nannte, kann mit allem Fug als eine bloße Entwickelung der Lehre von der unzertrennlichen, innigen und ewigen Verknüpfung des Unendlichen mit dem Endlichen; der allgemeinen (so weit) unbestimmten Kraft, mit der bestimmten einzelnen; und des nothwendig Entgegengesetzten in ihren Richtungen, betrachtet werden. Das übrige im Aristée

wird schwerlich jemand wider einen Spinozisten brauchen wollen. — Hiebey muß ich dennoch feyerlich bezeugen, daß Hemsterhuis gewiß kein Spinozist, sondern dieser Lehre, in ihren wesentlichen Puncten, ganz zuwider ist *).

Den Aufsatz sur les désirs von Hemsterhuis, hatte Lessing damals noch nicht gelesen. Er kam an, in einem Paket an mich, da ich eben weg war **). Lessing schrieb mir, seine ungeduldige Neugierde hätte ihm keinen Frieden gelassen, bis er das Couvert erbrochen hätte, und schickte mir den übrigen Inhalt nach Cassel. „Von der Schrift selbst, (fügte er hinzu) die mir ungemeines Vergnügen macht, nächstens ein mehreres.“

Nicht lange vor seinem Ende, den vierten Dec. schrieb er mir: „Bey Woldemar fält mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken

---

*) S. Beylage *II.*, auch Beylage *I.*

**) Ich hatte, während meines ersten Aufenthalts zu Wolfenbüttel, um Lessings großes Verlangen nach dieser Schrift zu befriedigen, darum schreiben müssen.

über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhangen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andere zu seyn scheinet, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande, zu schreiben was ich will? — Nicht einmal, was ich muß, u. s. w. *).“

---

*) Hier der ganze Brief; vielleicht einer der letzten, die Lessing geschrieben hat.

Wolfenbüttel den 4ten Dec. 1780.

Lieber Jacobi,

Langer, von dem ich diesen Augenblick einen Brief aus Amsterdam erhalte, kann Ihnen gesagt haben, daß er mich im Begriff verlassen, nach Hamburg zu reisen. Da bin ich so lange gewesen, als ich Hoffnung hatte, meine verlorene Gesundheit und Laune unter meinen alten Freunden wieder zu finden. Ich weiß selbst nicht mehr, wie lange das war. Freylich sollte ich sie eher aufgegeben haben, diese Hoffnung. Aber wer giebt die Hoffnung gern anders, als gezwungen, auf? Endlich bin ich ohnlängst wieder zurückgekommen. Am Körper, bis auf die Augen, allerdings etwas besser: aber am Geiste weit unfähiger. Unfähig zu allem, was die geringste Anstrengung erfordert.

Würde ich Ihnen nicht schon längst geschrieben haben? —

Ehe mir Lessings Meynungen auf die bisher erzählte Weise waren bekannt geworden, und in der

---

Möchten Sie doch in meiner Seele eben so fertig lesen können, als ich mich in Ihrer zu lesen getraue. Ich verstehe es sehr wohl, was Ihnen ekeln mußte, mir noch einmal zu schreiben, nachdem Sie es ** schon einmal geschrieben hatten . . .
(Die hier ausgelassene Stelle betrifft meine damalige politische Lage).

Auch wüßte ich nicht, was ich nicht lieber von Ihnen lesen möchte, als eine Rechtfertigung Ihrer selbst. Der Mann, wie Sie, hat bey mir niemals Unrecht, wenn er es auch gegen eine ganze Welt haben könnte, in die er sich nicht hätte mengen sollen.

Hängen Sie, lieber Jacobi, Ihren Cameralgeist ganz an Nagel, und setzen sich ruhig hin, und vollführen Ihren Woldemar.

Bey Woldemar fällt mir ein, daß ich mich anheischig gemacht, Ihnen meine Gedanken über des Hemsterhuis System von der Liebe mitzutheilen. Und Sie glauben nicht, wie genau diese Gedanken mit diesem System zusammenhängen, das, meiner Meynung nach, eigentlich nichts erklärt, und mir nur, mit den Analysten zu sprechen, die Substitution einer Formel für die andere zu seyn scheint, wodurch ich eher auf neue Irrwege gerathe, als dem Aufschlusse näher komme. — Aber bin ich jetzt im Stande zu schreiben, was ich will? — Nicht einmal, was ich muß. — Denn eins muß ich doch noch wohl; fragen muß ich doch noch wohl, ob der T** ganz und gar in die Jülichische und Bergische Geistlichkeit gefahren sey? Ich denke, Sie sind es wohl selbst, der mir das Proclama, oder wie die Abscheulichkeit sonst heißt, zugeschickt hat. Gott! der Nichtswürdigen! Sie sind es werth, daß sie von dem Pabstthum wieder unterdrückt, und Sklaven einer

festen Ueberzeugung, die sich auf Zeugnisse stützte: Lessing sey ein rechtgläubiger Theist, wär mir in seiner Erziehung des Menschengeschlechts einiges ganz unverständlich; besonders der 73 §. Ich möchte wissen, ob sich jemand diese Stelle anders, als nach Spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach diesen aber wird der Commentar sehr leicht. Der Gott des Spinoza ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus *). Bloß in dieser transscendentalen Einheit an-

---

grausamen Inquisition werden! Was Sie näheres von diesem unlutherischen Schritte wissen, das melden Sie mir doch.

Empfehlen Sie mich allen den Ihrigen, besonders denen, die ich kenne. Daß unsere Neigung noch immer einen Unterschied zwischen Leuten macht, die man gesehen, und die man nicht gesehen hat; wissen Sie wohl, „ist nicht meine Erfindung.“ (Diese letzten Worte beziehen sich auf eine Stelle in Hemsterhuis sur les désirs.)

Ihrem Herrn Bruder, der nun bald wieder hier durchkommt, sagen Sie, daß D* nicht zu Hause, und alle Wirthshäuser hier, bis auf meines, wegen der Pest verschlossen sind.

*) S. Beylage *VII.*

gesehen, muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt finden kann. Diese, die Wirklichkeit, mit ihrem Begriffe, beruhet also auf der Natura naturata (dem Sohne von Ewigkeit); so wie jene, die Möglichkeit, das Wesen, das Substanzielle des Unendlichen, mit seinem Begriffe, auf der Natura naturanti (dem Vater) *).

Was ich vom Geiste des Spinozismus vorhin darzustellen mich bemühet habe, läßt mich eine weitere Entwickelung hier für überflüssig halten.

Unter wie mancherley Bildern diese nämlichen Vorstellungen, minder oder mehr verworren, seit dem grauesten Alterthume bey den Menschen gewohnt haben, wissen Sie so gut als ich. — „Die Sprache unterliegt hier den Begriffen allerdings,“ **) so wie ein Begriff dem andern.

---

*) Ich ersuche den Leser sich bey diesem zu sehr in die Kürze gedrängten, und daher äusserst dunkel gewordenen Commentar nicht aufzuhalten. In den folgenden Briefen wird die Sache klar genug erscheinen. (A. d. erst. Ausg.)

**) Erziehung des Menschengeschlechts §. 73. am Ende. (Vgl. Tennemann Gesch. der Phil. Th. 9. S. 133, über

---

Daß Lessing das 'Εν και Παν, als den Inbegriff seiner Theologie und Philosophie, öfter und mit Nachdruck anführte, können mehrere bezeugen. Er sagte und er schrieb es, bey Gelegenheiten, als seinen ausgemachten Wahlspruch. So steht es auch in Gleims Gartenhause, unter einem Wahlspruche von mir.

Was ich erzählt habe, ist nicht der zehnte Theil von dem, was ich hätte erzählen können, wenn mir mein Gedächtniß, in Absicht der Einkleidung und des Ausdrucks genug hätte beystehen wollen. Aus eben diesem Grunde habe ich in dem wirklich Erzählten, Lessing, so sparsam als ich konn=

---

die Meynungen des Nic. Cusanus; besonders folgende Stelle aus dessen Schrift *de docta ignorantia:* Ab unitate gignitur unitatis aequalitas; connexio vero ab unitate procedit et ab unitatis aequalitate. — Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unitio.)

te, redend eingeführt. Wenn man ganze Tage, und von vielen sehr verschiedenen Dingen mit einander spricht, muß sich die Erinnerung des Details verlieren. Hiezu kommt noch dieses. Da ich einmal ganz entschieden wußte: Lessing glaubt keine von der Welt unterschiedene Ursache der Dinge; oder, Lessing ist ein Spinozist — so drückte, was er nachher darüber nur auf diese oder jene neue Weise sagte, sich mir nicht tiefer ein als andere Dinge. Seine Worte behalten zu wollen, konnte mir nicht einfallen; und daß Lessing ein Spinozist war, schien mir sehr begreiflich. Hätte er das Gegentheil behauptet, worauf meine Wißbegierde gespannt war, so würde ich, sehr wahrscheinlich, von jedem bedeutenden Worte noch Rechenschaft zu geben wissen.

Hiemit wäre nun ein großer Theil von dem, was Ew. Wohlgeb. von mir verlangten, abgethan, und ich hätte einiger besondern Fragen nur mit wenigem noch zu erwähnen.

Diese besondern Fragen, ich muß es Ew. Wohlgeb. gestehen, haben mich etwas befremdet,

weil sie, des Schlimmeren nicht zu gedenken, eine Unwissenheit bey mir voraussetzen, — in der ich mich vielleicht befinden konnte — wovon Sie aber den Verdacht zu hegen, und so unbesorgt zu offenbaren, durch nichts Aeusserliches veranlaßt waren.

Sie fragen: „Ob Lessing mit trockenen Worten gesagt: ich halte das System des Spinoza für wahr und gegründet? Und welches? Das in seinem Tract. Theologico Politico, oder in seinen Princ. Philos. Cartesianae vorgetragene; oder dasjenige, welches Ludovicus Mayer in seinem Namen nach seinem Tode bekannt machte?

Wer nur etwas von Spinoza weiß, dem ist auch die Geschichte seiner demonstrirten Lehre des Cartesius bekannt, und daß sie mit dem Spinozismus nichts zu thun hat *).

*) Nämlich in so fern diese Princ. Phil. Cartes. Sätze enthalten, die sich mit dem in dem Tract. Th. Pol. und in der Ethik aufgeführten Lehrgebäude nicht vertragen, in welchem Sinne allein eines dem andern entgegengesetzt werden kann. Man sehe die Vorrede zu den Princ. Ph. Cart., den Brief des Spinoza an Heinr. Oldenburg Opp. Posth. p. 422; und den an W. Bleyenberg, ib. p. 518. (A. d. e. A.)

Von einem System des Spinoza, welches Ludovicus Mayer nach Spinoza's Tode bekannt gemacht haben soll, weiß ich nichts; es müßten denn die Opp. Posth. selbst damit gemeynt seyn. — Oder vielleicht nur die Vorrede; und Lessing hätte meiner dergestalt gespottet, daß er die darin enthaltene Auslegung des Spinozismus, mir als seinen Glauben aufgebunden hätte? — Dieses aber wäre doch zu arg! — Also die Opp. Posth. selbst? — Wenn es aber diese sind, so kann ich nicht begreifen, wie Sie ihnen den Tract. Th. Pol. auf irgend eine Art entgegensetzen wollen. Was der Tract. Th. Pol. von dem Lehrgebäude des Spinoza in sich faßt, damit stimmen seine nachgelassenen Schriften völlig überein. Auch bezieht er sich auf jenen, bis ans Ende seiner Tage, ausdrücklich und an mehr als einem Orte.

Sie fragen weiter: „Ob Lessing das System so genommen, wie es Bayle mißverstanden, oder wie andere es besser erklärt haben?“

Zwischen verstehen, und nicht mißverstehen, ist ein Unterschied. Bayle hat das System des Spinoza,

was die Schlußsätze anbelangt, nicht mißverstanden; man kann nur sagen, daß er es nicht weit genug zurück verstanden, nicht die Gründe davon, nach dem Sinne des Verfassers, eingesehen hat. Wenn Bayle, nach dem Sinne Ihres Vorwurfes, den Spinoza mißverstanden hat; so hat ihn, nach demselben Sinne, Leibnitz noch ein wenig ärger mißverstanden. Vergleichen Sie beliebigst die Exposition des Bayle in den ersten Zeilen der Anmerkung N, mit dem was Leibnitz in den §§ 31. Praef. Theod. 173. 374. 393. Theod. von den Lehren des Spinoza aussagt. — Haben Leibnitz und Bayle aber das System des Spinoza nicht mißverstanden, so haben es die andern wirklich mißverstanden, die es besser zu erklären meynten; oder, sie verdrehten es. Die letzten sind eben nicht meine Leute; und ich stehe dafür, daß sie auch Lessings Leute nicht waren.

Die Anrede: „Lieber Bruder, der so sehr verschrieene Spinoza mag wohl, u. s. w.“ ist von Lessing nicht an mich gehalten worden.

Daß ich meine Beschwerden so dürr und trocken, ja wohl etwas herb vorgetragen habe, dürfen

Sie mir nicht zum bösen deuten, lieber edler Mendelssohn. Gegen einen Mann, den ich so wie Sie verehre, war dieser Ton der einzige, der mir geziemte.

Ich bin, u. s. w.

Ueber die Aufnahme dieses Briefes erhielt ich von Emilien folgende Nachricht

den 5ten Dec. 1783 *).

Vor zwey Posttagen, mein lieber Jacobi, empfing ich einen vorläufigen Brief von unserem Mendelssohn. Daß ich Ihnen nicht sogleich davon Nachricht gegeben, daran ist eine kleine Unpäßlichkeit Schuld; und daß ich Ihnen nicht den Brief selbst schickte, mein Bruder, den ein großer Theil des

---

*) Von diesem Briefe gab ich in der ersten Ausgabe nur einen Auszug. Da es aber nachher nöthig wurde, ihn wörtlich abdrucken zu lassen, so ist es am natürlichsten, daß er jetzt eben so auch hier erscheine.

Briefes anging, und der ihn deßhalb nicht missen wollte *).

Mendelssohn gesteht zuerst aufrichtig, daß er Sie mißkannt habe, indem er „statt eines Lieb„habers der Philosophie, einen Mann gewahr wer„de, der das Denken zu seinem Hauptgeschäft ge„macht, und Kraft genug besitze, sich vom Gän„gelbande loszureissen, und seinen eigenen Weg zu „gehen. Es leuchte aus dem Gebäude, das Sie „sich ganz auf eigene Kosten errichtet, soviel philo„sophischer Scharfsinn hervor, daß er gar wohl be„greife, wie Lessing dafür hätte eingenommen wer„den, und für den Erbauer desselben ein unum„schränktes Zutrauen gewinnen können. — Sie hät„ten vor der Hand seinen Fragen vollkommen Ge„nüge gethan, wären berechtigt über ihn ungehalten „zu seyn, und er bereit, Sie um Verzeihung zu „bitten. — — Da indeß ihr Aufsatz verlange,

*) Emilie hatte meinen Brief an Mendelssohn, vor der Absendung, ihrem Bruder, J. A. H. Reimarus, mitgetheilt. Dieser war der Meynung man müsse Lessings Spinozismus nicht öffentlich bekannt werden lassen, und hatte darüber an Mendelssohn geschrieben. Sein Brief wurde dem meinigen beygelegt.

„ daß er ihn noch einmal bey mehrerer Muße mit
„ Anstrengung durchginge, so bitte er mich, ihn bey
„ Ihnen zu entschuldigen, daß er sich Zeit ließe,
„ Ihr Schreiben zu beantworten. Ehe er aber über
„ Lessings Character schriebe, werde er über eines und
„ anderes in Ihrem Aufsatze sich noch Erläuterungen
„ ausbitten. Für jetzt sey es ihm ganz unmöglich,
„ weder an Lessing noch an Spinoza zu denken. Er
„ wolle es lieber spät als schlecht thun: alsdann
„ aber solle es hauptsächlich von Ihnen und unse-
„ rem gemeinschaftlichen Rathe abhangen, welcher
„ Gebrauch von dieser Unterhaltung mit Lessingen
„ zu machen sey."

„Er, für seinen Theil, fährt er fort, wäre
„ noch immer dafür: daß es nöthig und nützlich sey,
„ die Liebhaber der Speculation treulich zu warnen,
„ und ihnen durch eclatante Beyspiele zu zeigen, wel-
„ cher Gefahr sie sich aussetzten, wenn sie sich derselben
„ ohne allen Leitfaden überließen. — Es mögen als-
„ dann, die draußen sind, sich darüber erfreu-
„ en oder betrüben, wir bleiben unbekümmert*);

*) „Bezieht sich auf das Schreiben meines Bruders," setzt Emilie an den Rand.

„wir wollen ja keine Parthey machen, nicht anwer„ben, nicht herüberlocken, und würden ja zu Ver„räthern an der Fahne selbst, zu welcher wir ge„schworen, sobald wir anwürben, und Parthey „machen wollten." —

Sehen Sie, lieber Jacobi, dieß ist ein vollständiger Auszug aus Mendelssohns Briefe, so weit er Lessing und Spinoza angeht.

Nun verstrichen sieben Monate, ohne daß ich von Mendelssohn das mindeste vernahm *). Da

*) Dieses ist, wenn man es genau nehmen will, nicht ganz richtig; denn zu Anfang des April vier und achtzig meldete mir Emilie, ihr Bruder hätte meinen Aufsatz gern noch einmal mit Muße lesen wollen, und Mendelssohn gebeten, ihm denselben entweder im Original oder in Abschrift zuzuschicken. Mendelssohn hätte das Original geschickt, und noch nicht zurück erhalten, weil Reimarus eine Abschrift hätte behalten wollen. Es sey aber nichts dabey versäumt, denn Mendelssohn sey krank gewesen. Das Original ginge nun unverzüglich nach Berlin zurück. „Was „aber sagen Sie (fährt Emilie fort) zu Diez Leben des Spino„za? Nicht wahr? Sie haben sich darüber, so wie wir, geär„gert? Welch ein frecher Unsinn am Schlusse! L. J., was will „aus allem Denken, aus aller Wahrheit werden, wenn solche „Paradoxieen (zu deutsch, Unsinn,) mehr in Gang kommen? Denn

mich während dieser Zeit sehr harte Schicksale tra- fen, so dachte ich an diese Sache wenig, und mein Briefwechsel, den ich nie sehr lebhaft treibe, gerieth vollends ins Stecken. Unterdessen fügte es sich, daß ich durch ein Urtheil meines Freundes Hemsterhuis über Spinoza gereizt wurde, letzteren als einen Geg- ner des Aristée auf den Kampfplatz zu stellen. Ich entwarf dieses Gespräch im Juni des Jahres vier und achtzig, verschob aber von einer Woche in die andere, es in einen Brief einzupassen, und an Hem- sterhuis zu schicken.

Gerade um diese Zeit kam ein Brief von mei- ner Freundinn, mit der Nachricht: Mendelssohn sey entschlossen, die Schrift über Lessings Character vor der Hand bey Seite zu legen, um diesen Sommer,

---

„was greifen die Nichtdenker eher auf, als Paradoxieen, glänzende „Irrthümer, von irgend einem großen Manne glänzend vorgetra- „gen? Ich muß es Ihnen gestehen, mein Bruder ist durch diese „Geburt von Diez sehr dahin gebracht worden, zu wünschen, daß „Mendelssohn Lessings Spinozismus der Welt so sehr *verhehle*, „*als die Heiligkeit der Wahrheit es immer verstat*- „*tet*. Denn was würde vollends ein Beyspiel, wie Lessings, der „Schaale für einen Ausschlag geben? Ich zittere vor den Folgen. „Wie groß, wie klein ist der Mensch in seinem Denken!“

wenn er Gesundheit und Muße hätte, erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All Einern, wie er sie lieber nennte, zu wagen. Meine Freundinn wünschte mir Glück, eine so nützliche Arbeit durch meinen Aufsatz veranlaßt zu haben, indem es gewiß höchst nöthig sey, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut würden *).

---

*) Hier die Stelle wörtlich:

den 5ten Juli 1784.

* *

„Während der letzten Zeit" (wo Emilie verhindert war, an mich zu schreiben) — „kam ein Brief von Mendelssohn, worin „er den Rückempfang Ihrer Handschrift anzeigt, zugleich aber „meldet, daß wenn er diesen Sommer Gesundheit und Muße „genug hätte, so ließe er vielleicht Lessings Character noch bey„seite, um erst einen Gang mit den Spinozisten, oder All „Einern, wie er sie lieber heissen wollte, zu wagen." Er berathschlagt sich sodann mit Reimarus darüber, wie die Art des Angriffes seyn müßte: ob es besser sey „einen bestimmten Geg„ner zu nehmen, mit welchem man von einem gewissen Punct „ausgehe; oder die Streiche nur so kreuz und queer durch die „Luft zu führen, daß sie alle Gegner abhielten." Das erstere, sagt er, „wäre mehr nach seinem Geschmack; allein das Be„dürfniß der Zeit und des Jahrhunderts erfordre vielleicht das

Ich antwortete, in der vollen Freude über Mendelssohns Entschluß, mit umlaufender Post; brachte hierauf meinen Brief an Hemsterhuis zu Stande, und hatte nun den Kopf von dieser ganzen Sache völlig rein und frey.

Ende Augustes reiste ich, um meine sehr geschwächte Gesundheit herzustellen, und des Lebens in der Gesellschaft zweyer der größten und liebenswürdigsten Menschen, der Prinzessinn von Gallitzin, und des Ministers von Fürstenberg wieder froh zu werden, nach Hofgeismar. Hier wurde ich durch einen Brief von Mendelssohn überrascht, welcher Erinne-

---

„letztere." — Mein Bruder hat ihm hierauf vor einigen Posttagen seine Gedanken schriftlich mitgetheilt, und wir müssen nun hoffen, daß Mendelssohn wirklich bald Hand ans Werk lege. Sie aber, l. J., müssen sich freuen, daß Sie durch Ihren Aufsatz die Veranlassung zu einer so nützlichen Arbeit gaben, wenn es gleich eigentlich zu einem andern Zwecke dienen sollte, und mit der Zeit dienen wird: — denn gewiß ist es höchstnöthig, daß die blendenden Irrthümer unserer Zeiten einmal durch das unwiderstehliche Licht reiner Vernunft, von einer so festen Hand vorgehalten, zerstreut werden. Ob mich nicht auf der andern Seite eben so innig nach der Erscheinung des so lang gehofften Characters unsers Lessing verlange: — das können Sie denken u. s. w.

rungen gegen die in meinem Schreiben enthaltene Philosophie begleitete. Das Packet war offen durch die Hände unserer gemeinschaftlichen Freundinn, die es mit einem Umschlage versehen hatte, gegangen, und zu Düsseldorf gleich nach meiner Abreise angekommen.

An Herrn Jacobi, in Düsseldorf. Berlin den 1. Aug. 1784.

Emilie hat Ihnen bereits in meinem Namen zu erkennen gegeben, wie sehr ich durch Ihre philosophische Zuschrift beschämt worden bin, und Sie waren so gütig, mir auf das Vorwort, das diese würdige Freundinn zu meinem Besten eingelegt, die Uebereilung zu vergeben, mit welcher ich über Ihren ersten Antrag herfuhr. Man ist so sehr gewohnt, philosophische Masken und Larvengesichter auftreten zu sehen, daß man, wie jener Aethiopier, beym Shaftesbury, am Ende in Gefahr ist, jedes ehrliche Menschengesicht für eine Maske zu nehmen.

Ich habe Ihren Aufsatz seitdem mehr als einmal gelesen, um mich mit dem eigenen Gang Ih-

rer Ideen bekannt zu machen. Nach dem funfzigsten Jahre mag wohl unsere Seele sich nicht leicht einen neuen Weg führen lassen. Wenn sie auch einem Führer etwa eine Streckelang nachfolget; so ist ihr doch jede Gelegenheit in ihr gewöhnliches Gleis einzulenken, willkommen, und unvermerkt verliert sie ihren Vorgänger aus den Augen. Dieses mag vielleicht die Ursache seyn, warum mir so manche Stelle in Ihrem Briefe schlechterdings unverständlich ist, und bey mancher ich die Bündigkeit vermisse, mit welcher die Gedanken in Ihr System passen.

Da ich vor der Hand von dem Vorsatz, über Lessingen zu schreiben, abgekommen und Willens bin, vorher etwas über den Spinozismus zu entwerfen; so sehen Sie, wie wichtig es mir seyn muß, Ihre Gedanken richtig zu fassen, und die Gründe gehörig einzusehen, mit welchen Sie das System dieses Weltweisen zu unterstützen bemüht sind. Ich nehme mir also die Freyheit, Ihnen meine Bedenklichkeiten und Erinnerungen in einliegendem Aufsatze vorzulegen. Sie haben den Handschuh ritterlich hingeworfen; ich nehme ihn auf, und nun lassen Sie uns

unseren metaphysischen Ehrenkampf, nach Ritterbrauch, unter den Augen der Dame ausfechten, die von uns beyden hochgeschätzt wird. Es ist beneidenswerth, den Preis des Sieges aus ihren Händen zu empfangen; aber auch nicht unrühmlich, als Besiegter, ihr Mitleiden zu verdienen. Emilie wird Ihnen also dieses Schreiben zustellen, und um geneigte Antwort bitten.

Moses Mendelssohn.

Die Beylage.

Erinnerungen

an Herrn Jacobi.

Sie sagen: „Durch ein jedes Entstehen im „Unendlichen, unter was für Bilder man es auch „verkleide, durch einen jeden Wechsel in demselben, „werde ein Etwas aus dem Nichts gesetzt, und „glauben, Spinoza habe daher jeden Uebergang des „Unendlichen zum Endlichen, überhaupt alle Causas „transitorias, secundarias oder remotas, verworfen, und an die Stelle des emanirenden, ein nur „immanentes Ensoph, eine inwohnende ewig in sich „unveränderliche Ursache der Welt gesetzt, welche

„mit allen ihren Folgen zusammen genommen, eines „und dasselbe wäre." Hier stoße ich auf Schwierigkeiten, die ich mir zu heben nicht im Stande bin. 1.) Wenn eine Reihe ohne Anfang dem Spinoza nichts unmögliches schien, so führte ja das emanirte Entstehen der Dinge nicht nothwendig auf ein Werden aus Nichts. 2.) Sind diese Dinge dem Spinoza etwas Endliches: so kann ihr Inwohnen in dem Unendlichen eben so wenig, ja wie mich dünkt, noch weniger begriffen werden, als ihr Ausfluß aus demselben. Kann das Unendliche nichts Endliches wirken, so kann es auch nichts Endliches denken.

Ueberhaupt scheint das System des Spinoza nicht geschickt zu seyn, Schwierigkeiten dieser Art zu heben. Sie müssen in Absicht auf die Gedanken eben so wohl statt finden, als in Absicht auf ihre wirklichen Gegenstände. Was objective nicht wirklich werden kann, das kann subjective nicht gedacht werden. Dieselbe Schwierigkeit, die Spinoza findet, das Endliche ausser Gott wirklich seyn zu lassen, dieselbe Schwierigkeit, sage ich, muß er wieder finden,

wenn er es in das göttliche Wesen hineinverlegt, und als Gedanke der Gottheit betrachtet.

In der Folge erklären Sie eine Stelle im Spinoza, deren Lessing als des Dunkelsten in demselben erwähnte, die auch Leibnitz *) so gefunden und nicht ganz verstanden hat, nämlich: daß die unendliche Ursache, wie Sie sich ausdrücken, explicite weder Verstand noch Willen habe, weil sie ihrer transcendentalen Einheit und durchgängigen absoluten Unendlichkeit zufolge, keinen Gegenstand des Denkens und des Wollens haben könne. Sie erklären sich ferner, daß Ihre Meynung nur dahin ginge, der ersten Ursache, die unendlicher Natur ist, bloß einzelne Gedanken, einzelne Bestimmungen des Willens abzusprechen, und setzen den Grund hinzu, weil ein jeder einzelne Begriff aus einem andern einzelnen Begriffe entspringen, und sich auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand unmittelbar beziehen muß. Daher Sie in der ersten Ursache bloß den innern ersten allgemeinen Urstoff des Ver-

*) Theod. §. 173.

standes und des Willens zugeben wollen. Ich muß bekennen, daß ich diese Erklärung eben so wenig verstehe, als die Worte des Spinoza selbst. Die erste Ursache hat Gedanken, aber keinen Verstand. Sie hat Gedanken; denn die Gedanken sind, nach dem Spinoza, eine Haupteigenschaft der einzigen wahren Substanz. Gleichwohl hat sie keine einzelne Gedanken, sondern nur den allgemeinen Urstoff derselben. Welches Allgemeine läßt sich ohne das Einzelne begreifen? Ist nicht dieses noch unverständlicher, als eine formlose Materie, ein Urstoff ohne Bildung, ein Wesen, das nur allgemeine, und keine besondern Merkmale hat? Sie sagen: die absolute Unendlichkeit hat keinen Gegenstand des Denkens. Ist sie aber sich nicht selbst, sind ihre Eigenschaften und Modificationem ihr nicht Gegenstand des Denkens? Und wenn sie keinen Gegenstand des Denkens, keinen Verstand hat, wie ist das Denken gleichwohl ihr Attributum; wie ist sie gleichwohl die einzig denkende Substanz? Ferner, ihre Modificationen, oder die zufälligen Dinge, haben wirklich einzelne Bestimmungen des Willens; und sie selbst hätte bloß den allgemeinen Urstoff desselben? Beym

Spinoza verstehe ich dieses wenigstens doch halb. Er setzt den freyen Willen bloß in eine unbestimmte absichtlose Wahl des vollkommen Gleichgültigen. Diese schien ihm der Modification der Gottheit, in so weit sie ein endliches Wesen vorstellt, zukommen zu können; der Gottheit selbst aber, in so weit sie ein unendliches Wesen ist, sprach er eine solche absichtlose Willkühr mit Recht ab. Die Erkenntniß des Guten, durch welche ein freye Wahl bewirkt wird, gehörte nach seiner Meynung mit zu den Eigenschaften des Verstandes, und ist in so weit von der ausgemachtesten Nothwendigkeit; daher alle Folgen, sie mögen aus der Erkenntniß des Wahren und Falschen, oder aus der Erkenntniß des Guten und Bösen herkommen, nach seiner Theorie von gleicher Nothwendigkeit seyn müßten. Da sie aber, mein Herr! das System der Deterministen annehmen, und auch beym Menschen selbst keine andere Wahl, als die aus der letzten practischen Erwägung aller Bewegungsgründe und Triebfedern entspringt, zulassen; so sehe ich keinen Grund, warum Sie eine solche ewig vorher determinirte Wahl der unendlichen Ursache absprechen? In so weit freylich wohl, da

Sie der Unendlichkeit die wahre Individualität absprechen, kann ihr auch kein Wille, keine Freyheit zukommen; denn diese setzen wirkliche einzelne Substantialität voraus. Allein, dieses ist einmal der Grund nicht, den Sie anführen; und sodann scheint es mir auch dem System des Spinoza gerade entgegen gesetzt zu seyn, wie ich weiter unten auszuführen Gelegenheit haben werde.

Nach Spinoza's Begriffe ist alles, was in der sichtbaren Welt erfolgt, von der strengsten Nothwendigkeit; weil es so und nicht anders in dem göttlichen Wesen und in den möglichen Modificationen seiner Eigenschaften gegründet ist. Was nicht wirklich erfolgt, ist ihm auch nicht möglich, nicht denkbar. Hätte also Spinoza zugegeben, daß nur der Satz der Widerspruches, wie Bayle, Leibnitz und andere dafür halten, der innern Möglichkeit Ziel setze; so hätte er allerdings, wie Leibnitz von der angeführten Stelle richtig erinnert, alle Romane der Scudery und alle Erdichtungen des Ariost, für wirkliche Begebenheiten halten müssen. Allein Spinoza hielt auch das für unmöglich, was zwar keinen Widerspruch enthält, aber doch in den göttlichen

Modificationen, als der nothwendigen Ursache aller Dinge nicht gegründet ist. Sie sehen hier den Weg, auf welchem auch Spinoza zum perfectissimo gelangt seyn würde, wenn er sich mit den Deterministen über den Begriff von Freyheit hätte vertragen können. Nur nach dem System des perfectissimi läßt sich begreifen, warum diese, und keine andere Reihe von Bestimmungen innerhalb des göttlichen Wesens wirklich geworden, oder nach Spinoza's Art sich auszudrücken, keine andere möglich gewesen.

Was Sie hierauf von Folge und Dauer sagen, hat völlig meinen Beyfall; nur daß ich nicht sagen würde, sie seyen bloßer Wahn. Sie sind nothwendige Bestimmungen des eingeschränkten Denkens; also Erscheinungen, die man doch von bloßem Wahn unterscheiden muß.

Ihr Salto mortale ist ein heilsamer Weg der Natur. Wenn ich der Speculation eine Zeitlang durch Dornen und Hecken nachgeklettert bin; so suche ich mich mit dem bon sens zu orientiren und sehe mich wenigstens nach dem Wege um, wo ich wieder mit ihm zusammen kommen kann. Da ich nicht in

Abrede seyn kann, daß es Absichten giebt, so ist Absicht haben, eine mögliche Eigenschaft des Geistes; und in so weit es kein bloßes Unvermögen ist, so muß es auch irgend einem Geiste in dem allerhöchsten Grade zukommen; mithin giebt es ausser dem Denken auch noch ein Wollen und Thun, die Eigenschaften des Unendlichen seyn können, und also seyn müssen.

Der Einfall, den Lessing hierauf vorgebracht, ist ganz in seiner Laune; einer von seinen Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte, gleichsam über sich selbst hinauszuspringen, und eben deßwegen nicht von der Stelle kam. Zweifeln, ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Begriffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich selbst hinaus. Mein Credo ist: was ich als wahr nicht denken kann, macht mich, als Zweifel, nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten; ist für mich so gut, als keine Frage. Es ist mir niemals eingefallen, auf meine eigene Schultern steigen zu wollen, um freyere Aussichten zu haben.

Lessing läßt, in einem seiner Lustspiele, jeman-

den, der Zauberey zu sehen glaubt, von einem brennenden Lichte sagen: Dieses Licht brennet nicht wirklich, es scheint nur zu brennen; es scheint nicht wirklich, es scheint nur zu scheinen. Der erste Zweifel hat einigen Grund; der zweite aber widerlegt sich selber. Was scheint, muß wirklich scheinen. Ein jedes Phänomen ist, als Phänomen, von der höchsten Evidenz. Alle Gedanken sind, subjective betrachtet, von der ausgemachtesten Wahrheit. Also ist auch die Kraft zu denken, eine wirklich primitive Kraft, die nicht in einer höhern ursprünglichen Kraft gegründet seyn kann. Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen Einfall unsers Lessing kein sonderliches Gewicht zu legen.

Wenn Sie aber sagen: die unendliche einzige Substanz des Sp. habe für sich allein und ausser den einzelnen Dingen kein bestimmtes vollständiges Daseyn; so werfen Sie mich auf einmal aus dem ganzen Concepte heraus, das ich mir vom Spinozismus gemacht habe. Also haben die einzelnen Dinge nach diesem System ihr wirkliches bestimmtes Daseyn, und ihr Zusammen ist auch nur Eins; hat aber kein bestimmtes vollständiges Daseyn? Wie

soll ich dieses verstehen? oder mit Ihren übrigen Aeusserungen zusammen bringen?

Wenn Sp., wie Sie in der Folge anmerken, über die Freyheit so gedacht hat, wie Leibnitz; so hat er auch zugeben müssen, daß die Erkenntniß des Guten und Bösen eben so wenig, als die Erkenntniß des Wahren und Falschen, in Ansehung der vollkommensten Ursache ohne alle Folgen seyn könne; daß also die vollkommenste Ursache am Guten Wohlgefallen, am Bösen Mißfallen, das heißt, Absichten haben, und wenn sie wirkt, nach Absichten wirken müsse.

Hier ist abermals der Ort, wo der Philosoph nach der Schule dem Spinozisten begegnet, und wo sie sich brüderlich umarmen.

S. 26. der Handschrift stoße ich auf eine Stelle, die mir schlechterdings unverständlich ist. Das Denken, sagen Sie, ist nicht die Quelle der Substanz, sondern die Substanz ist die Quelle des Denkens. Also muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes, als das erste angenommen werden; etwas, das,

wenn schon nicht durchaus in der Möglichkeit *), doch in der Vorstellung, dem Wesen, der inneren Natur nach, als das Vorderste gedacht werden muß. Sie scheinen mir hier mit unserm Freund etwas denken zu wollen, das kein Gedanke ist; einen Sprung ins Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen sich etwas denken, das vor allem Denken vorhergehet, und also dem allervollkommensten Verstand selbst nicht denkbar seyn kann.

Mich dünkt, die Quelle aller dieser Scheinbegriffe liegt darin, daß Sie Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken halten, und auch diese nur, in so weit sie wirklich existiren. Ich weiß nicht, mit welchem Grunde Sie dieses, als ausgemacht, voraussetzen. Kann das denkende Wesen sich nicht selbst Stoff und Gegenstand seyn? Wir wissen, wie uns zu Muthe ist, wenn wir Schmerz, Hunger, Durst,

*) Dieses ist ein Schreib- oder Druckfehler. In der ersten Ausgabe meiner Briefe steht, wie in meiner Handschrift, Wirklichkeit.

Frost oder Hitze leiden; wenn wir fürchten, hoffen, lieben, verabscheuen u. s. w. Nennen Sie dieses Gedanken, Begriffe, oder Empfindungen und Affectionen der Seele; genug, daß sie bey allen diesen Affectionen weder Ausdehnung, noch Bewegung zum Gegenstande hat. Ja, bey den sinnlichen Empfindungen selbst; was hat der Schall, der Geruch, die Farbe, oder was hat der körperliche Geschmack mit Ausdehnung und Bewegung gemein? Ich weiß wohl, daß Locke die Weltweisen gewöhnt hat, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Bewegung für Qualitates primitivas zu halten, und die Erscheinungen der übrigen Sinne, als Qualitates secundarias, auf diese zu reduciren. Allein was hat der Spinozist für Grund, dieses gelten zu lassen? Endlich kann es denn auch nicht einen Geist geben, der sich Ausdehnung und Bewegung als bloß möglich denkt, wenn sie auch wirklich nicht vorhanden sind? Nach dem Spinoza, der die Ausdehnung für eine Eigenschaft der einzigen unendlichen Substanz hält, muß dieses um so viel eher angehen.

Ich übergehe eine Menge von witzigen Einfällen, mit welchen unser Lessing Sie in der Folge un-

terhalten, und von denen es schwer ist zu sagen: ob sie Schäckerey oder Philosophie seyn sollen. Er war gewohnt, in seiner Laune die allerfremdesten Ideen zusammen zu paaren, um zu sehen, was für Geburten sie erzeugen würden. Durch dieses ohne Plan hin und her Würfeln der Ideen entstanden zuweilen ganz sonderbare Betrachtungen, von denen er nachher guten Gebrauch zu machen wußte. Die mehresten aber waren denn freylich bloß sonderbare Grillen, die bey einer Tasse Caffee noch immer unterhaltend genug waren. Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 33. der Handschrift sagen lassen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effect des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden. So lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens, den Sie auf Ihrer Seite in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt seyn. Er ist völlig in dem Geiste ihrer Religion, die Ihnen die Pflicht auferlegt, die Zweifel durch den Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philo-

soph darf sich den Zeitvertreib machen, den Naturalisten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuschlagen, die ihn, wie die Irrlichter, aus einem Winkel in den andern locken, und seinen sichersten Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion kennet keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, besiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund mehr, Ueberzeugung zu suchen. — — —

Ich komme auf die Stelle, wo Sie abermal das Principium der Wirklichkeit nach Spinoza deutlich zu machen suchen. „Der Gott des Sp., sagen Sie, ist „das lautere Principium der Wirklichkeit in al„lem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn, „durchaus ohne Individualität und schlechterdings „unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf „der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und „schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus. „Bloß in dieser transcendentalen Einheit angesehen, „muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklich„keit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen „sich ausgedrückt befinden kann.“ Wenn ich dieses recht verstehe, so sind bloß die bestimmten einzelnen

Wesen wirklich existirende Dinge; das Unendliche aber, oder das Principium der Wirklichkeit, beruhet nur in dem Zusammen, in dem Inbegriffe aller dieser Einzelnheiten. Es ist also ein bloßes collectivum quid, das keine andere Substantialität hat, als die Substantialität der Glieder, aus welchen es bestehet. Nun beruhet jedes Collectivum auf dem Gedanken, der das Mannichfaltige zusammen faßt; denn ausserhalb der Gedanken, oder objective betrachtet, ist jedes Einzelne isoliret, Ein Ding für sich; nur die Beziehung macht es zum Theil des Ganzen, zum Gliede des Zusammen. Beziehung aber ist Operation des Denkens. Nun helfen Sie mir aus der Verwirrung, in welcher ich mich in Ansehung des Spinozismus befinde. Ich frage erstlich: Wo subsistirt dieser Gedanke, dieses Collectivum, die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen? Nicht im Einzelnen; denn dieses subsistiret jedes nur für seinen Theil. Wollten wir dieses nicht zugeben, so hätten wir nicht nur eine Art von Mehrheit in der Gottheit, sondern eine wahre zahllose Vielheit. Auch nicht wieder in einem Collectiven; denn dieses führt auf offenbare Ungereimtheiten. Wenn also dieses

Pan, dieses Zusammen, Wahrheit haben soll, so muß es in einer wirklichen transcendentalen Einheit subsistiren, die alle Mehrheit ausschließt, und hiermit wären wir ja ganz unvermuthet in dem gewöhnlichen Gleise der Schulphilosophie.

Ferner: bisher glaubte ich immer, nach dem Spinoza habe bloß das einzige Unendliche eine wahre Substantialität; das mannichfaltige Endliche aber sey bloß Modifikation oder Gedanke des Unendlichen. Sie scheinen dieses umzukehren. Sie geben dem Einzelnen wahre Substantialität, und sonach müßte das Ganze bloß ein Gedanke des Einzelnen seyn. Sie treiben mich also in einem Zirkel herum, aus welchem ich mich nicht finden kann. Denn bey andern Gelegenheiten scheinen Sie mir auch einzustimmen, daß nach dem Spinoza nur Eine transcendentale unendliche Substanz möglich sey, deren Eigenschaften unendliche Ausdehnung und unendliche Gedanken sind.

Die größte Schwierigkeit aber, die ich in dem System des Spinoza finde, liegt mir darin, daß er aus dem Zusammennehmen des Eingeschränkten das Uneingeschränkte will entstehen lassen.

Wie kann durch das Hinzukommen der Grad verstärkt werden? Wie kann durch Vermehrung des Extensiven das Intensive verstärkt werden? Wenn in allen übrigen Systemen der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen schwer zu begreifen ist; so scheint mir nach diesem System der Rückweg vom Endlichen in das intensive Unendliche schlechterdings unmöglich zu seyn. Durch bloße Vermehrung erhalten wir niemals Verstärkung, wenn wir sie auch ins Unendliche fortsetzen. Wenn wir dem Grade eine Quantität zuschreiben; so ist dieses eine intensive Quantität, die durch Hinzuthun gleichartiger Dinge nicht vermehrt werden kann. Muß nicht hier der Spinozist offenbar die Begriffe verwechseln, und Vielheit statt innerer Stärke gelten lassen?

Diesen Einwurf hat bereits Wolf (im 2ten Theil seiner natürlichen Theologie) in etwas berührt; aber meines Wissens hat noch kein Vertheidiger Spinoza's darauf geantwortet.

So weit Mendelssohns Erinnerungen. Hier ist meine Antwort.

An den Herrn
Moses Mendelssohn
zu Berlin.

Hofgeismar den fünften
Sept. 1784.

Meine schlechte Gesundheit, die seit einigen Monaten immer schlechter geworden ist, hat mich hieher ins Bad getrieben, und wird wahrscheinlich mich noch weiter treiben. Unter den Dünsten der Mineralwasser, die mich von aussen und von innen in die Enge treiben, bin ich ganz unfähig, Dero schätzbare Zuschrift vom ersten August (die zu Düsseldorf den sieben und zwanzigsten erst angekommen ist, und den ersten Sept. mich hier erreicht hat) sogleich zu beantworten. Ein glücklicher Zufall aber setzt mich in den Stand, Ihnen dennoch auf der Stelle gewissermassen Genüge zu leisten. Die Prinzessinn von Gallitzin, die hier auch den Brunnen und das Bad gebraucht, hat die Abschrift eines Briefes bey sich, den ich vor einiger Zeit an Hemsterhuis über die Philosophie des Spinoza schrieb. Ich lasse nach dieser Abschrift eine zweite machen, und lege sie hier bey. Was ich auf das Wichtigste in Ihren Erinnerungen zu sagen habe, findet sich hier in einem Zusammenhange,

der auf das Ganze mehr Licht verbreiten, und manchem Mißverstande abhelfen wird. (* Ueber den Vorwurf, den Sie mir machen: ich hielte Ausdehnung und Bewegung für die einzige Materie und Objecte der Gedanken, bin ich wirklich mit einer Art von Schrecken in die Höhe gefahren. Dieses ist so wenig meine Meynung, daß ich wohl von keiner in der Welt entfernter bin, und ich begreife nicht, wie ich nur die geringste Veranlassung, sie mir beyzumessen, hätte geben können.

So bald ich wieder zu Hause und ein wenig in Ruhe bin, werde ich meine Ihnen gegebenen Nachrichten über Lessing wieder durchlesen, meine Aeusserungen mit Ihren Erinnerungen vergleichen, und alsdann nachholen, was durch den hier beykommenden Aufsatz noch nicht abgethan seyn möchte. Daß ich ritterlich den Handschuh hingeworfen hätte,

---

(* Die folgenden Zeilen bis zu Ende des Absatzes, finden sich nicht in der ersten Ausgabe. Ich konnte sie damals, da die Erinnerungen noch nicht erschienen waren, und ich zuversichtlich glaubte, daß sie nie erscheinen würden, füglich weglassen. (Die Erinnerungen erschienen erst 1786 in der Schrift: an die Freunde Lessings.)

davon weiß ich nichts. Wenn er mir entfallen ist, und Sie wollen ihn für hingeworfen ansehen, und ihn aufnehmen: gut; ich wende nicht den Rücken, sondern wehre mich meiner Haut so gut ich kann. Wofür ich aber stand und stehen bleibe, das ist nicht Spinoza und sein Lehrgebäude: es sind jene Worte des Pascal: La nature confond les Pyrrhoniens, et la raiſon confond les Dogmatiſtes. Dieses; was und wer ich bin, habe ich vernehmlich gesagt; und daß Sie mich für einen andern halten, das kommt nicht von irgend einem blauen Dunste, den ich gemacht hätte. Kampf und Ausgang werden zeigen, daß ich keiner unerlaubten Künste mich bediene, und auf nichts weniger bedacht bin, als mich zu verstecken. Ich empfehle mich dem Himmel, unserer Dame, und dem adelichen Gemüthe meines Gegners.

Beylage
zu dem vorhergehenden Briefe.

Copie d'une Lettre
à Mr. Hemsterhuis à la Haye *).

Il y a plus de deux mois que je vous ai menacé d'une réponse à l'article Spinoza, renfermé dans la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le vingt six d'Avril; je vais enfin me satisfaire.

Abschrift eines Briefes
an den Herrn Hemsterhuis im Haag.

Es ist über zwey Monate, daß ich Ihnen mit einer Antwort auf den Artikul Spinoza, in Ihrem Briefe vom sechs und zwanzigsten April, gedroht habe. Ich will mir endlich hierin Genüge thun.

---

*) Ich rückte in der ersten Ausgabe dieser Schrift das Französische Original ein, weil ich dieses Mendelssohn geschickt hatte, und die Deutsche Uebersetzung erst bey Gelegenheit der öffentlichen Bekanntmachung verfertigt wurde. Ich behalte es auch gegenwärtig bey, weil ich eine Deutsche Uebersetzung einer ursprünglich Französischen Schrift nicht in ein Deutsches Original verwandeln kann; wenigstens nicht, ohne ihm das Urkundliche zu nehmen, welches schlechterdings hier beybehalten werden sollte.

Vous dites, Monſieur, que vous ne pouvez penſer à cet homme illuſtre ſans le plaindre de n'avoir pas vécu trente ans plus tard; parce qu'il auroit vu de ſes propres yeux, par les progrès mêmes de la phyſique, que l'application directe de la géométrie ne ſauroit ſe faire qu'au phyſique; et d'avoir confondu la méthode formulaire des géométres, avec l'eſprit géométrique, dont l'application à la métaphyſique lui auroit fait produire des choſes plus dignes de ſon beau génie.

Je ſuis peut-être trop deſtitué moi-même de l'eſprit géométrique, pour avoir bonne grace à prendre la défenſe de celui de Spinoza; mais s'il en a manqué au point d'avoir pu confondre avec cet eſprit la méthode formulaire des géométres,

Sie ſagen, daß Sie nicht an dieſen berühmten Mann denken können, ohne ihn zu beklagen, daß er nicht dreyßig Jahre ſpäter lebte; weil er alsdenn mit eigenen Augen, ſelbſt aus den Fortſchritten der Phyſik geſehen haben würde, daß ſich die Geometrie nur auf das Phyſiſche unmittelbar anwenden laſſe: und daß von ihm die Formularmethode der Geometer mit dem geometriſchen Geiſte verwechſelt worden ſey, durch deſſen Anwendung auf die Metaphyſik er Dinge würde geleiſtet haben, die ſeines herrlichen Genies würdiger geweſen wären.

Ich beſitze vielleicht ſelbſt zu wenig geometriſchen Geiſt, als daß es mir geziemen ſollte, den Spinoza hierüber zu vertheidigen: aber wenn er ihm in dem Maaße gebrach, daß er damit die Formularmethode der Geometer verwechſeln konnte, ſo

cet esprit est une chose dont on peut en tout cas se passer, puisque, privé de cet esprit, Spinoza avoit le sens le plus droit, le jugement le plus exquis, et une justesse, une force et une profondeur de raisonnement, très-difficile à surpasser. Ces avantages ne l'ont pas empêché de se tromper quelquefois, et il s'est trompé certainement dans ce qui l'a porté à se servir en métaphysique de la méthode formulaire des géométres. Mais cette méthode n'a pas produit son systême dont le fonds est très-ancien, et se perd dans des traditions où Pythagore, Platon et d'autres philosophes avoient déjà puisé. Ce qui distingue la philosophie de Spinoza de toute autre, ce qui en fait l'ame; c'est que ce fameux axiome: *Gigni de nihilo nihil, in*

ist dieser Geist auf allen Fall eine sehr entbehrliche Sache; weil Spinoza, ohne diesen Geist, den geradesten Sinn, die feinste Prüfungsgabe, und eine nicht leicht zu übertreffende Richtigkeit, Stärke und Tiefe des Verstandes besaß. Diese Vorzüge haben ihn vor Irrthum nicht bewahrt, und er hat zuverläßig geirrt, da er sich verleiten ließ, die Formularmethode der Geometer in der Metaphysik zu gebrauchen. Aber dieser Methode darf sein System nicht zugeschrieben werden, dessen Grund sehr alt ist, und sich in Ueberlieferungen verliert, woraus Pythagoras, Plato und andere Philosophen schon geschöpft haben. Was die Philosophie des Spinoza von jeder andern unterscheidet, was ihre Seele ausmacht, liegt in der äussersten Strenge, womit der bekannte Grundsatz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil

nihilum nil poteſt reverti, y eſt maintenu et pouſſé avec la dernière rigueur. S'il a nié tout commencement d'action quelconque, et regardé le ſyſtème des cauſes finales comme le plus grand délire de l'eſprit humain, ce n'eſt qu'en conſéquence de ce principe, et non d'une géométrie appliquée directement à ce qui n'eſt pas phyſique.

Voici à peu près, comment je me figure l'enchaînement des idées de Spinoza. Nous ſuppoſerons que c'eſt lui-même qui nous adreſſe la parole, et que c'eſt après avoir lu l'*Ariſtée* *); cir-

poteſt reverti, darin feſtgehalten und ausgeführt iſt. Wenn er allen Anfang irgend einer Handlung geläugnet, und das Syſtem der Endurſachen als die größte Verrückung des menſchlichen Verſtandes angeſehen hat; ſo geſchah es nur zufolge die es Grundſatzes, und nicht einer unmittelbar auf das nicht phyſiſche angewendeten Geometrie.

Ich ſtelle mir die Verbindung der Ideen des Spinoza ohngefähr auf folgende Weiſe vor. — Wir nehmen hiebey an, daß Er ſelbſt mit uns ſpreche; und zwar, nachdem er den Ariſtee *)

---

*) Ariſtée ou De La Divinité. Paris 1779. Von demſelbigen Verfaſſer, dem Herrn Hemſte huis, ſind die übrigen in der Folge angeführten Schriften: Lettre ſur l'Homme et ſes Rapports, Paris 1772. und Sophyle ou De La Philoſophie, Paris 1778. (Oeuvres philoſophiques de M. F Hemſterhuis, Paris 1792.)

conſtance que nous ignorerons ou ferons ſemblant d'ignorer.

Spinoza.

L'être n'eſt pas un attribut, et ne dérive d'aucune faculté; il eſt ce qui ſoutient tous les attributs, toutes les qualités et facultés quelconques: il eſt ce qu'on déſigne par le terme de ſubſtance; à quoi rien ne peut être prépoſé, et que tout préſuppoſe.

Parmi les différentes énergies dérivant de l'être, il y en a qui tiennent *immédiatement* à la ſubſtance. Tel eſt le continu abſolu et réel de l'étendue, et celui de la penſée.

La penſée, qui n'eſt qu'un *attribut*, une *qua-*

geleſen hat; ein Umſtand, auf den wir in unſerer Rede keine Rückſicht nehmen.

Spinoza.

Das Seyn iſt keine Eigenſchaft, iſt nichts von irgend einer Kraft Abgeleitetes; es iſt das, was allen Eigenſchaften, Beſchaffenheiten und Kräften zum Grunde liegt; das, was man durch das Wort Subſtanz bezeichnet; und vor welchem nichts geſetzt werden kann, ſondern was Allem vorausgeſetzt werden muß.

Von den verſchiedenen Aeusserungen des Seyns fließen einige unmittelbar aus ſeinem Weſen. Dergleichen ſind das abſolute und reale Continuum der Ausdehnung und des Denkens.

Das Denken, welches bloß eine Eigenſchaft, eine Beſchaf-

lité de la fubftance, ne peut en aucun fens être la caufe de la fubftance. Elle dépend de ce qui la fait être; elle en eft l'expreffion et l'action, et il eft impoffible que ce foit elle qui faffe agir la fubftance.

Les idées (c'eft-à-dire la penfée déterminée d'une certaine manière) font caractérifées par leur contenu; mais ce contenu, ou ce qui lui répond, ne produit pas la penfée.

Le contenu de l'idée, ou ce qui lui répond, eft ce que nous appellons l'objet de l'idée.

Il y a donc dans chaque idée:

1.) Quelque chofe d'abfolu et de primitif, qui conftitue la penfée indépendamment de fon objet.

fenheit der Subftanz ift, kann in keinem Sinne die Urfache der Subftanz feyn. Es hängt ab von dem, worin es fein Dafeyn hat; es ift der Ausdruck davon und feine That; und kann unmöglich zugleich dasjenige feyn, was die Subftanz in Handlung fetzt.

Die Begriffe (das ift: das Denken, in fo fern es auf eine gewiffe Weife beftimmt ift) erhalten ihre Art durch ihren Inhalt; aber diefer Inhalt, oder das was ihm entfpricht, bringt das Denken nicht hervor.

Der Inhalt des Begriffes, oder was ihm entfpricht, ift dasjenige, was wir den Gegenftand des Begriffes nennen.

Es ift alfo in einem jeden Begriffe:

1.) Etwas Abfolutes und Urfprüngliches, welches das Denken, unabhängig von feinem Gegenftande, ausmacht.

2.) Quelque chose de secondaire, ou de phénoménal, qui manifeste un rapport, et qui en est le résultat.

Et telle est la loi de ce rapport, qu'il est tout aussi impossible que la pensée seule (considérée uniquement dans son essence) produise l'idée, ou la représentation d'un objet, qu'il est impossible, qu'un objet, ou qu'une action médiate, ou modification quelconque, fasse naître la pensée.

La volonté est postérieure à la pensée, car elle suppose le sentiment de soi-même. Elle est postérieure à l'idée, puisqu'elle exige le sentiment d'un rapport. Elle ne tient donc pas immédiatement à la substance, ni même à la pensée; elle n'est qu'un effet dérivant de rapports, et ne sau-

2.) Etwas Hinzukommendes oder Vorübergehendes, welches eine Beziehung offenbart, und von dieser Beziehung das Resultat ist.

Beydes gehört im Begriffe nothwendig zu einander; und es ist eben so unmöglich, daß das Denken (einzig und allein in seinem Wesen betrachtet) den Begriff oder die Vorstellung eines Gegenstandes hervorbringe, als es unmöglich ist, daß ein Gegenstand, oder eine Mittelursache, oder irgend eine Veränderung, das Denken zuwegebringe.

Das Wollen ist nach dem Denken, denn es setzt das Selbstgefühl voraus. Es ist nach dem Begriffe, weil es das Gefühl einer Beziehung erfordert. Es ist also nicht unmittelbar mit der Substanz, noch selbst mit dem Denken verknüpft; es ist eine

roit jamais être un principe d'action, une cause pure.

Interrompons l'attaque de Spinoza au moyen d'une sortie, et voyons si nous ne pourrons pas combler ses tranchées, détruire ses ouvrages, et faire sauter ses mines sur lui-même.

Décharge générale. Vous rêvez creux, pauvre Spinoza! — Abrégeons; prenons une autre route, en commençant par des faits.

„Convenez-vous que toute action quelconque doit avoir une direction?"

Sp. Je n'en conviens pas. Au contraire, il me

Wirkung von Beziehungen, und kann niemals die erste Quelle der Handlung, nie eine reine Ursache seyn.

Wir wollen den Angriff des Spinoza durch einen Ausfall unterbrechen, und sehen, ob wir nicht seine Laufgräben verschütten, seine Werker zerstören, und seine Minen gegen ihn selbst sprengen können.

Generalfeuer. Du bist ein Grillenfänger, armer Spinoza! Machen wir es kurz, und fangen bey Thatsachen an.

„Giebst du zu, daß jedwede Handlung eine Richtung haben müsse?"

Sp. Nein. Im Gegentheil scheint es mir ausgemacht,

paroît évident, que toute action primitive ne peut avoir qu'elle-même pour objet, et ne sauroit, par conséquent, avoir de direction; ce qu'on appelle direction n'étant jamais que le résultat des effets de certains rapports.

„Mais y a-t-il une raison, pourquoi tout ce qui est, ou tout ce qui paroît, essence, mode, ou tout ce qui vous plaira, soit et paroisse tel et non autrement?“

Sp. Oui, certainement.

„Une direction a donc un pourquoi, une raison. Or ce pourquoi n'est pas dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être.“

Sp. Je l'avoue.

daß jede ursprüngliche Handlung nur sich selbst zum Gegenstande, und folglich keine Richtung haben kann; da, was man Richtung nennt, nie etwas anderes, als das Resultat der Wirkungen gewisser Beziehungen ist.

„Aber giebt es eine Ursache, warum alles was ist, oder alles was zu seyn scheint, Wesen, Modus, oder alles was dir beliebt, so und nicht anders ist oder scheinet?“

Sp. Ohne Zweifel.

„Eine Richtung hat also ein Warum, eine Ursache. Nun ist dieses Warum nicht in der Richtung, weil sie sonst gewesen wäre, ehe sie war.“

Sp. Allerdings.

„Par conſéquent il eſt dans l'actif et y a ſa raiſon. Or vous ne pouvez pas aller de raiſon en raiſon à l'infini; puisqu'il y a un moment fixe où l'actif dirige: ainſi vous trouverez la première raiſon ou dans l'activité de l'actif, qui eſt ſa velléité, ou dans une modification de l'actif. Mais celle-ci a ſon pourquoi, et de raiſon en raiſon vous parviendrez à l'activité déterminée, ou à la volonté d'un actif quelconque, et par conſéquent direction a pour cauſe primitive, volonté. Mais nous ne pouvons pas concevoir une activité déterminée, une volonté qui dirige, ſans intellect qui prévoie, ſans conſcience d'être. La cauſe primitive de tous les effets eſt donc l'action d'une volonté intelligen-

„Folglich liegt es in dem wirkenden Dinge, und hat darin ſeinen Grund. Nun kannſt du von Urſache zu Urſache nicht ins Unendliche fortgehen, weil es einen beſtimmten Augenblick giebt, wo das wirkende Ding die Richtung ertheilt: folglich wirſt du die erſte Urſache entweder in der Wirkſamkeit des wirkenden Dinges finden, welche ſeine Fähigkeit zu wollen iſt, oder in einer Modification des wirkenden Dinges. Aber dieſe hat ihr Warum, und von Urſache zu Urſache fortgegangen, kommſt du endlich zu der beſtimmten Wirkſamkeit, oder zum Willen irgend eines wirkenden Dinges; und alſo hat die Richtung zur erſten Urſache, Willen. Aber wir können uns keine beſtimmte Wirkſamkeit, keinen Richtung gebenden Willen vorſtellen ohne Verſtand, der vorherſieht, ohne Selbſtgefühl. Die erſte Urſache von allen Wirkungen iſt alſo die Handlung eines vernünftigen Willens,

te, infiniment grande et infiniment puiſſante. Je dis infiniment, puisque, en allant de cauſe en cauſe, nous ſommes obligés d'y venir *)."

Sp. Je vous ai démontré que la volonté n'eſt qu'un être ſecondaire, dérivé, et de relation, ainſi que le mouvement dirigé. De même que le pourquoi de la direction du mouvement ne ſauroit être dans la direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être; de même le pourquoi de la direction de la volonté ne ſauroit être dans cette direction, puisqu'alors elle auroit été avant que d'être. Votre velléité déterminée par la volonté eſt exactement un effet qui produit ſa cauſe. Vous m'accordez, car vous

der unendlich groß und unendlich mächtig iſt. Ich ſage unendlich, weil wir, von Urſache zu Urſache, nothwendig darauf kommen müſſen *)."

Sp. Ich habe dir bewieſen, daß der Wille nur ein abgeleitetes, aus Verhältniß entſpringendes Ding, wie die Bewegung in ihrer Richtung ſey. Aus demſelben Grunde, aus welchem die Urſache der Richtung der Bewegung nicht in der Richtung ſeyn kann, weil ſie ſonſt geweſen wäre, ehe ſie war; aus eben demſelben Grunde kann die Urſache der Richtung des Willens nicht in dieſer Richtung ſeyn, weil ſie ſonſt geweſen wäre, ehe ſie war. Dein Wille, der das Vermögen zu wollen beſtimmt, iſt vollkommen eine Wirkung, die der Grund ihrer Urſache iſt.

*) Ariſtée S. 81 — 82. der erſten Ausgabe.

venez de l'observer vous-même, que la volonté est postérieure non seulement à la pensée, mais encore à l'idée. Or la pensée, considérée dans son essence, n'est que le sentiment de l'*être*. L'*idée* est le sentiment de l'être, en tant qu'il est déterminé, individuel, et en relation avec d'autres individus. La *volonté* n'est que le sentiment de l'être déterminé agissant comme individu . . . .

„Arrêtez, mon cher Spinoza, car vous allez encore vous perdre dans vos idées creuses. Ce qui vous égare, c'est que vous ne distinguez pas deux êtres d'une nature absolument différente et même opposée; l'activité et l'inertie *). Dans

Du giebst mir zu (denn du hast selbst die Bemerkung gemacht) daß der Wille nicht allein nach dem Denken, sondern auch nach dem Begriffe ist. Nun ist das Denken, in seinem Wesen betrachtet, nichts anders als das Seyn das sich fühlt, oder das Bewußtseyn. Der Begriff ist das Bewußtseyn, in so fern das Seyn bestimmt, individuell und im Verhältniß mit andern einzelnen Dingen ist. Der Wille ist das Bewußtseyn, in so fern das Seyn bestimmt ist, und als einzelnes Wesen handelt. . . .

„Sachte, lieber Spinoza; du verlierst dich wieder in deinen Hirngespinsten. Was dich irre leitet, ist, daß du zwey Dinge, die ganz verschiedener und selbst entgegen gesetzter Art sind, nicht unterscheidest: Wirksamkeit und Trägheit *). In der phy-

---

*) Aristée p. 64.

l'univers, en tant que physique, il n'y a pas plus de mouvement que de repos. Une partie en mouvement communique son mouvement à une autre partie en repos, et en reçoit le repos en retour. L'action et la réaction, quels qu'en soient les principes, sont égales. Ainsi la somme de toute action dans l'univers est égale à celle de toute réaction. L'un détruit l'autre: ce qui nous mène au plus parfait repos et à la vraie inertie*). L'inertie n'est proprement dans une chose que la force avec laquelle elle est ce qu'elle est; et ce n'est que par cette force, et à proportion de cette force, qu'elle est réactive. Réactivité et inertie ne sont donc qu'une même chose. Ce qui nous fait voir cette

sischen Welt ist nicht mehr Bewegung als Ruhe. Ein Theil, der in Bewegung ist, theilet seine Bewegung einem andern Theile mit, der in Ruhe ist; und bekommt dagegen Ruhe von ihm zurück. Wirkung und Gegenwirkung, was auch ihre Quelle sey, sind einander gleich. Folglich ist die Summa aller Wirkung in der Welt, der Summa aller Gegenwirkung gleich. Die eine hebt die andere auf: und das leitet uns auf eine vollkommene Ruhe und auf die wahre Trägheit*). Die Trägheit (vis inertiae) in einem Dinge ist eigentlich nur die Kraft, mit welcher es das ist, was es ist; und nur durch diese Kraft und nach dem Maaße derselben wirkt sie zurück. Rückwirkung und Trägheit ist also dasselbe. Was uns diese Trägheit zu erkennen giebt, giebt uns

*) Aristée p. 112.

inertie, nous fait voir en même tems un mouvement qui la surmonte, ou qu'elle détruit, c'est-à-dire une force d'une nature absolument différente, et qu'on nomme activité *). Voilà donc l'univers divisé en deux parties. L'une complettement inerte et passive, nous offre le simbole le plus parfait de l'inaction et du repos; l'autre vive et vivifiante se saisit des parties mortes de la nature pour les lier et les forcer de vivre, et d'agir par le principe même de leur propre inactivité **). Cette activité, cette énergie, ce principe de force dans un être, c'est la faculté de pouvoir agir sur des choses qui se trouvent à sa portée. Elle a toutes

zu gleicher Zeit eine Bewegung zu erkennen, welche entweder die Trägheit überwältigt, oder von der Trägheit aufgehoben wird; das ist, eine Kraft von ganz verschiedener Natur, und die man Wirkungskraft nennt *). Die Welt zerfällt also in zwey Theile. Der eine, durchaus träg und leidend, giebt uns das vollkommenste Bild der Unwirksamkeit und Ruhe; der andere, lebendig und lebendigmachend, bemächtigt sich der todten Theile der Natur, um sie zu verbinden, und sie zu zwingen, daß sie leben und wirken, selbst durch die Kraft ihrer eigenen Unwirksamkeit **). Diese Wirksamkeit, diese Anstrengung, diese erste Kraft in einem Wesen, ist das Vermögen wirken zu können auf diejenigen Dinge, die in seiner Sphäre liegen. Sie hat

*) Aristée p. 74. 115. **) Aristée p. 81.

les directions possibles, et c'est en quoi consiste sa liberté: c'est une force vague qui constitue la velléité, ou la faculté de pouvoir vouloir *)."

Sp. Je vous ai laissé dire tout à votre aise. Voici ce que j'ai à vous répondre. C'est que d'abord je ne conçois rien du tout à un principe de force qui est autre chose que la force avec laquelle une chose est ce qu'elle est; à une faculté de pouvoir, c'est-à-dire à un pouvoir de *pouvoir agir* sur ce qui est à la portée de l'être doué de ce pouvoir de pouvoir; à une énergie qui a toutes les directions possibles; „à une force vague qui exhale sa force et son énergie, comme un aromate semble exhaler son odeur, dans toutes

alle mögliche Richtungen, und darin besteht ihre Freyheit; sie ist eine unbestimmte Kraft, und macht die Willensfähigkeit, oder das Vermögen wollen zu können, aus *)."

Sp. Ich habe dich nach Wohlgefallen reden lassen. Hier ist meine Antwort. Einmal begreife ich nichts von einer ersten Kraft, die etwas anders ist, als die Kraft, wodurch ein Ding das ist, was es ist; nichts von einem Vermögen, das heißt von einem Können, wirken zu können auf das, was in der Sphäre des Wesens liegt, das mit diesem Können zu können begabt ist; nichts von einer Wirkungskraft, die alle mögliche Richtungen hat; — „von einer unbestimmten Kraft, die ihre Kraft und Wirksamkeit aushaucht, wie ein Gewürz seinen Geruch auszuhauchen scheint, — nach allen

*) Aristée p. 123.

lés directions:“ à mon avis, c'eſt donner des images pour des notions et ne rien dire d'intelligible. Qu'eſt-ce qu'une paſſivité, ou un être qui n'a que la force d'être paſſif; et qu'eſt-ce qu'une activité qui ſe communique à cette paſſivité, et devient en elle une cauſe d'action abſolument étrangère et même contradictoire à l'eſſence de cet être paſſif et réactif par ſon inactivité? Se peut-il qu'une force ſe ſépare de ſon principe, qu'elle abandonne une partie d'elle-même, et que cette partie exiſte ſéparément, ou, ce qui eſt bien plus fort, devienne la qualité d'un autre être, et d'un être abſolument hétérogène? „Mais nous voyons que cela arrive,“ me direz-vous. Je vous répondrai,

Richtungen.“ Dieß heißt, meines Erachtens, Bilder für Begriffe geben, und um Verſtändlichkeit nicht ſehr bekümmert ſeyn. Was iſt Leidſamkeit, oder ein Weſen, welches nur die Kraft zu leiden hat? Und was die Wirkſamkeit, die ſich dieſer Leidſamkeit mittheilt, und in ihr zu einer ganz fremdartigen, dem Weſen ſelbſt dieſes leidenden Dinges, das durch ſeine Unwirkſamkeit entgegen wirket, widerſprechenden Urſache von Handlung wird? Kann ſich eine Kraft von ihrem Urſprunge abſondern; kann ſie einen Theil ihrer ſelbſt weggeben, und kann dieſer Theil beſonders exiſtiren; oder, welches noch ſtärker iſt, die Beſchaffenheit eines anderen Dinges werden, und zwar eines ganz heterogenen? — „Wir ſehen aber, wirſt du ſagen, daß dieß geſchieht!“ — Und ich antworte: wir ſehen auch, daß die Sonne

que nous voyons auſſi le ſoleil ſe mouvoir autour de la terre. Laiſſons-là les phénomènes, et tâchons de ſavoir ce qui eſt*). La vérité ne ſauroit nous venir de dehors, elle eſt en nous. Mais peu de têtes ſont faites pour une abſtraction abſolue**); c'eſt-à-dire pour une attention qui n'eſt dirigée qu'à l'*être*. Cette fois-ci nous ne fatiguerons pas trop la nôtre. Paſſons ſur votre univers diviſé en deux parties, pour ne conſidérer que l'explication que vous en donnez. Voici en deux mots votre argument. Le principe actif dirige, donc ce principe eſt intelligent, et ſon énergie eſt dans ſa volonté. Je vous demande, ce principe eſt-il intel-

ſich um die Erde dreht. Laſſen wir die Erſcheinungen, und beſtreben uns die Dinge zu erkennen, wie ſie ſind*).+Die Wahrheit kann uns nicht von auſſen kommen; ſie iſt in uns. Aber wenige Köpfe ſind für eine vollkommene Abſtraction gemacht**); das heißt, für eine Aufmerkſamkeit, die nur auf das innere Seyn gerichtet iſt. Wir wollen die unſrige dießmal nicht zu ſehr ermüden. Laſſen wir deine getheilte Welt beyſeite, um nur deine Erklärung darüber zu betrachten. Hier iſt die Summa deiner Schlüſſe. Die wirkende Urſache beſtimmt aus ſich den Lauf der Dinge; alſo iſt dieſe Urſache verſtändig, und ihre Trägheit beſteht in ihrem Willen. Ich frage Dich: iſt dieſe Urſache

---

*) Ariſtée p. 52.

**) Lettre ſur l'homme etc. p. 51.

ligent puisqu'il a voulu être intelligent; où l'eſt-il indépendamment de ſa volonté? Il faudra bien que vous répondiez qu'il l'eſt indépendamment de ſa volonté. Mais la penſée indéterminée eſt vuide, et toute penſée non repréſentative eſt indéterminée. Or, je vous demande ce qui a fait la penſée de votre créateur qui eſt unique et qui n'a point de dehors, ou dont le dehors, à moins que ce ne ſoit le néant tout pur, eſt de ſa propre création; je vous demande ce qui a fait la penſée de ce créateur repréſentative d'objets, c'eſt-à-dire, d'êtres finis, déterminés et ſucceſſifs? A-t-il créé, a-t-il déterminé ſes idées avant qu'elles fuſſent, par ſa faculté ou par ſon pouvoir de pouvoir avoir des idées? — Et la *volonté*, ou la velléité de cet

verſtändig, weil ſie hat wollen verſtändig ſeyn; oder iſt ſie verſtändig, unabhängig von ihrem Willen? Du mußt wohl antworten: ſie iſt es unabhängig von ihrem Willen. Aber der unbeſtimmte Gedanke iſt leer, und jedes Denken ohne Vorſtellung iſt unbeſtimmt. Nun frage ich dich: was hat in das Denken deines Schöpfers, der einzig iſt, und kein Aeuſſerliches hat, oder deſſen Aeuſſerliches, wenn es nicht das reine Nichts ſeyn ſoll, ſeine eigene Schöpfung iſt, — ich frage dich: was hat in das Denken dieſes Schöpfers Vorſtellung gebracht; Vorſtellung von einzelnen, beſtimmten, zeitlichen Weſen? Hat er ſeine Begriffe erſchaffen, hat er ſie beſtimmt, bevor ſie waren, durch ſein Vermögen Begriffe haben zu können? Und die Willensfähigkeit, der Wille dieſes Weſens, der weder die Quelle

être, laquelle n'eſt ni le principe ni le réſultat de ſon intelligence, et laquelle eſt néanmoins intelligente, qui vient de je ne ſais où, et qui va à je ne ſais quoi; qu'eſt-elle, comment eſt-elle, et que veut-elle? Enfin, et pour tout embraſſer dans une ſeule queſtion, votre créateur doit-il ſon être à la penſée et à la volonté, ou doit-il la penſée et la volonté à ſon être? Peut-être me répondrez-vous que cette queſtion eſt ridicule, et qu'en Dieu la penſée, la volonté, et l'être ne ſont qu'une même choſe indiviſible. Je le penſe comme vous, avec cette ſeule différence, que ce que vous nommez volonté, je l'appelle puiſſance effective, et le tiens tout ſimplement pour tel. Nous voilà donc d'accord. Mais dans ce cas, ne me parlez

noch die Folge seines Verstandes, und der nichts desto weniger verständig ist; der kommt, ich weiß nicht woher, und geht, ich weiß nicht wohin: was ist er, wie ist er, und was will er? Kurz, und um alles in Eine Frage zu fassen: ist dein Schöpfer sein Seyn dem Denken und Wollen, oder ist er das Denken und Wollen seinem Seyn schuldig? Du wirst mir vielleicht antworten: diese Frage sey lächerlich, und in Gott sey Gedanke, Wille und Seyn nur eine und dieselbe Sache. Ich bin ganz deiner Meynung, mit diesem einzigen Unterschiede, daß was du Willen nennst, bey mir das immer wirkende Vermögen heißt, und daß ich es auch für gar nichts anders halte. Wir sind also einig. Aber so laß mich denn auch weiter nichts von einem

plus d'une volonté qui dirige l'activité, ni d'une intelligence qui préside à tout, et à laquelle la cause première elle-même seroit soumise, et ne seroit pourtant pas soumise, ce qui, en tout sens, est le comble de l'absurdité.

„Ne vous échauffez pas, mon cher Spinoza; mais hâtons-nous de voir à quoi tout cela nous mènera. Je ferai à l'égard de vos argumens comme vous avez fait à l'égard des miens, et me contenterai de vous demander tout simplement: comment vous faites pour agir d'après votre volonté, si votre volonté n'est qu'un effet de votre activité, et même, comme vous avez dit, un effet éloigné? Je suppose que vous m'accordez le fait sans autre preuve. Vouloir qu'on prouve la velléité de l'hom-

Willen hören, der die Wirksamkeit zurecht weiset; noch von einem Verstande, der allem vorsteht, und dem die erste Ursache selbst unterworfen und doch auch nicht unterworfen wäre; welches, in jedem Sinne, der höchste Grad des Ungereimten ist.

„Erhitze dich nicht, lieber Spinoza; sondern laß uns nur geschwinde sehen, wo wir mit allem diesem hingerathen werden. Ich will es mit deinen Sätzen machen, wie du es mit den meinigen gemacht hast, und dich lediglich fragen: wie du es anfängst, um nach deinem Willen zu handeln, wenn dein Wille nichts als eine Folge deiner Wirksamkeit, und sogar, wie du mir sagtest, eine entfernte Folge davon ist? Ich setze voraus, daß du das Factum mir zugiebst, ohne andern Beweis. Denn verlangen, daß man das Vermögen des Menschen zu wollen be-

me, c'est vouloir qu'on prouve son existence. Pour celui qui ne sent pas son existence lorsqu'il reçoit des idées des choses hors de lui, et pour celui qui ne sent pas sa velléité lorsqu'il agit ou désire, ils sont autre chose que des hommes, et on ne sauroit rien affirmer de leur essence *)."

Sp. Vous ferez comme il vous plaira de mon essence, mais ce que je sais de science certaine, c'est que je n'ai point de velléité, quoique j'aie mes volontés particulières et mes désirs tout comme un autre. Votre velléité n'est qu'un être abstrait qui se rapporte à telle ou telle volonté particulière, comme l'animalité se rapporte à votre chien ou à votre cheval, ou comme *Homme* se

weise, heißt verlangen, daß man desselben Daseyn beweise. Wer sein Daseyn nicht fühlt, wenn er Vorstellungen von Dingen ausser ihm erhält, und wer sein Vermögen zu wollen nicht empfindet, wenn er handelt oder begehrt, ist etwas anders als ein Mensch, und man kann über sein Wesen nichts entscheiden *)."

Sp. Ueber mein Wesen magst du, wie du willst, entscheiden; aber so viel weiß ich zuverläßig, daß ich kein Vermögen zu wollen besitze, ob ich gleich meine besonderen Willensbestimmungen und meine einzelnen Begierden habe, so gut wie ein anderer. Dein Vermögen zu wollen ist ein bloßes Gedankenwesen, das sich zu diesem oder jenem besonderen Wollen verhält, wie die Thierheit zu deinem Hunde oder Pferde; oder wie Mensch

*) Lettre s. l'homme etc. p. 60.

rapporte à vous ou à moi. C'eſt au moyen de ces êtres métaphyſiques et imaginaires que vous créez toutes vos erreurs. Vous vous figurez des capacités d'agir ou de ne pas agir, ſelon un certain je ne ſais quoi, qui n'eſt rien du tout. Au moyen de ces capacités, que vous nommez facultés, pouvoirs, pouvoirs de pouvoir etc. vous faites venir quelque choſe de rien ſans qu'il y paroiſſe, et en évitant adroitement de dire le gros mot, vous faites crier merveille aux Sophiſtes, et ne choquez que le Philoſophe. De toutes vos *éités*, il n'y en a pas une ſeule qui ne répugne à l'être. L'être déterminé l'eſt également dans tous ſes effets. Il n'y a pas de force qui ne ſoit effective, et qui ne ſoit telle dans tous ſes momens. Elles agiſſent

ſich verhält zu dir und mir. Mittelſt dieſer metaphyſiſchen und eingebildeten Weſen bringt ihr alle eure Irrthümer zuwege. Ihr wähnt Fähigkeit zu handeln, oder nicht zu handeln, nach einem gewiſſen, ich weiß nicht was, das gar nichts iſt. Durch dieſe Fähigkeiten, die ihr Vermögen, Vermögen zu vermögen u. ſ. w. nennt, laßt ihr etwas aus dem Nichts entſtehen, ohne daß man es gewahr wird; und indem ihr dabey behutſam das grobe Wort vermeidet, erregt ihr die Bewunderung der Sophiſten, und ärgert nur den wahren Forſcher. Von allen dieſen Vermögen und Vermögen zu vermögen, iſt kein einziges, das nicht dem Daſeyn widerſpräche. Das beſtimmte Weſen iſt auf gleiche Weiſe in allen ſeinen Wirkungen beſtimmt. Es giebt keine Kraft, die nicht wirkſam, und die es nicht in jedem Au-

selon le degré de leur réalité sans jamais s'interrompre.

„De grace, Spinoza, répondez à ma question!“

Sp. Penseriez-vous que je cherche à l'éluder? Voici ma réponse. Je n'agis que *selon* ma volonté; toutes les fois qu'il arrive que mes actions lui correspondent; mais ce n'est point ma volonté qui me fait agir. L'opinion contraire vient de ce que nous savons très bien nos volontés et nos désirs, et que nous ignorons ce qui nous fait désirer et vouloir. Au moyen de cette ignorance nous croyons produire nos volontés par la volonté même; et souvent nous allons jusqu'à lui imputer nos désirs.

genblicke wäre. Die Kräfte wirken nach dem Grade ihrer Realität, ohne jemals sich zu unterbrechen.

„Ich bitte dich, Spinoza, antworte auf meine Frage!“

Sp. Denkst du, ich suche ihr auszuweichen? Hier ist meine Antwort. Ich handle bloß gemäß meinem Willen, so oft es geschieht, daß meine Handlungen ihm entsprechen; aber es ist nicht mein Wille, was mich zum Handeln bewegt. Die entgegen gesetzte Meynung rührt daher, daß wir sehr wohl wissen, was wir wollen und verlangen; aber nicht wissen, was uns zum Wollen und Verlangen bestimmt. Wegen dieser Unwissenheit glauben wir unser Wollen hervorzubringen durch den Willen selbst, und gehen oft so weit, ihm selbst unsere Begierden zuzuschreiben.

„Je ne vous comprens pas assez. Vous savez qu'il y a trois systèmes sur ce qui détermine la volonté: celui qu'on appelle le système de l'indifférence ou de l'équilibre, et qu'on devroit nommer celui de la liberté: celui du choix du meilleur ou de la nécessité morale: et celui de la nécessité physique ou du fatalisme. Pour lequel de ces trois vous déclarez-vous?“

Sp. Pour aucun des trois; mais le second est celui qui m'en paroît le pire.

„Je suis pour le premier. Mais pourquoi le second vous en paroît-il le pire?“

Sp. Puisqu'il suppose des causes finales, dont le système est un vrai délire.

„Ich verstehe dich nicht ganz. Du weißt, es giebt über das, was den Willen bestimmt, drey Systeme: das System der Indifferenz oder des Gleichgewichts, welches man das System der Freyheit heißen sollte: das Systema Optimi, von der Wahl des Besten oder der moralischen Nothwendigkeit: und das System der physischen Nothwendigkeit oder des Fatalismus. Für welches von diesen dreyen erklärst du dich?"

Sp. Für keines derselben; aber das zweite dünkt mir das schlechteste.

„Ich bin für das erste. Aber warum hältst du das zweite für das schlechteste?"

Sp. Weil es die Endursachen voraussetzt, von welchen auszugehen wahrer Unsinn ist.

„Je vous abandonne le choix du meilleur, ou la néceſſité morale, puisqu'elle détruit la liberté. Mais pour ce qui regarde les cauſes finales, je ſoutiens à mon tour, que c'eſt un vrai délire que de les rejetter."

Sp. Vous ne ſauriez m'abandonner l'un ſans l'autre. Vous convenez que la nature de chaque individu tend à la conſervation de cet individu; que tout être cherche à maintenir ſon être, et que c'eſt cela même que nous appellons ſa nature. Vous conviendrez encore, que l'individu ne cherche pas à ſe conſerver par une raiſon quelconque ou pour une certaine fin, mais qu'il cherche à ſe conſerver uniquement pour ſe conſerver, et parceque telle eſt ſa nature, ou la force avec la-

„Die Wahl des Beſſern oder die moraliſche Nothwendigkeit gebe ich dir Preis, weil ſie die Freyheit aufhebt. Was aber die Endurſachen betrifft, ſo behaupte ich meines Theils, daß es wahrer Unſinn iſt, ſie zu verwerfen."

Sp. Du kannſt mir das eine nicht Preis geben, ohne das andere. Du geſteheſt ein, daß die Natur jedes einzelnen Dinges die Erhaltung dieſes einzelnen Dinges zum Gegenſtande hat; daß jedes Ding ſein Weſen zu erhalten ſtrebt; und daß eben dieſes Streben das iſt, was wir ſeine Natur nennen. Du wirſt ferner eingeſtehen, daß das Individuum ſich nicht aus irgend einem erkannten Grunde, oder zu einem gewiſſen Zwecke zu erhalten ſucht, ſondern daß es ſich zu erhalten ſucht, allein um ſich zu erhalten, und weil dieß ſeine Natur, oder die Kraft, mit welcher es das iſt,

quelle il eſt ce qu'il eſt. Cette tendance, cette force, nous l'appellons déſir, en tant qu'elle eſt accompagnée de ſentiment; de ſorte que le déſir n'eſt autre choſe, que la tendance de l'individu à ce qui peut ſervir à conſerver ſon être, accompagnée du ſentiment de cette tendance. Ce qui correſpond au déſir de l'individu, il l'appelle *bien*; et ce qui eſt contraire à ce déſir, il l'appelle *mal*. C'eſt donc du déſir que nous vient la connoiſſance du bien et du mal, et c'eſt une abſurdité palpable que d'imaginer le contraire en dérivant la cauſe de ſon effet. Quant à la volonté, elle eſt encore le déſir, mais ſeulement en tant qu'il regarde uniquement l'ame; c'eſt-à-dire, ſeulement en tant qu'il eſt repréſenté dans la conception ou l'idée

was es iſt, ſo verlangt. Dieſes Streben nennen wir den natürlichen Trieb; und Begierde, in ſo fern es von Gefühl begleitet iſt; ſo daß die Begierde nichts anderes iſt, als das Streben des einzelnen Dinges nach dem was zur Erhaltung ſeines Weſens dienen kann, begleitet vom Gefühle dieſes Strebens. Was der Begierde des einzelnen Dinges **entſpricht**, nennt es **gut**; und was ihr entgegen iſt, böſe. Aus der Begierde oder dem mit Bewußtſeyn verknüpften Triebe alſo, entſpringt unſere Kenntniß des Guten und Böſen, und es iſt eine handgreifliche Ungereimtheit, ſich das Gegentheil einzubilden, und die Urſache von ihrer Wirkung herzuleiten. Was den **Willen** betrifft, ſo iſt auch er nichts anderes als der Trieb oder die Begierde, in ſo fern dieſelben bloß als **Vorſtellungen**, oder allein im **denkenden Weſen** vor-

de l'individu. Elle n'eſt donc que l'intellect appliqué au déſir: l'intellect (qui n'eſt que l'ame elle-même en tant qu'elle a des idées claires et diſtinctes) en contemplant les modifications différentes de la tendance ou du déſir de l'individu, qui ſont en raiſon de la compoſition de ſon eſſence et de ſes relations avec d'autres individus, décide de leur convenance ou de leur diſconvenance avec la nature particulière de l'individu, autant qu'il peut l'appercevoir. Mais ſon action, qui ne conſiſte qu'à affirmer ou à nier, fait auſſi peu aux actions de l'individu, que ſes autres déciſions ou jugemens, quels qu'ils ſoient, font à l'eſſence des choſes.

„Ce que vous venez de dire ne manque pas

handen ſind. Er iſt alſo nichts als der mit der Begierde beſchäftigte Verſtand. Der Verſtand (welcher nichts als die Seele ſelbſt iſt, in ſo fern ſie klare und deutliche Begriffe hat), indem er die verſchiedenen Modificationen des Strebens oder der Begierde des einzelnen Dinges betrachtet, welche ſich nach der Zuſammenſetzung ſeines Weſens, und nach ſeinen Verhältniſſen zu andern einzelnen Dingen richten, entſcheidet über ihre Harmonie oder Disharmonie mit der beſondern Natur des einzelnen Dinges, ſo weit er dieſelbe wahrzunehmen im Stande iſt. Aber ſeine Handlung, die nur im Bejahen oder Verneinen beſteht, beſtimmt ſo wenig die Handlungen des einzelnen Dinges, als ſeine anderen Entſcheidungen oder Urtheile, ſie ſeyen welche ſie wollen, die Natur der Dinge beſtimmen.

„Was du da ſagſt, blendet eben nicht durch ſeine Klar-

absolument d'obscurité; cependant ce que je vois très-clairement, c'est que vous niez toute liberté, et que vous êtes fataliste, quoique vous vous en soyez tantôt défendu."

Sp. Je suis loin de nier toute liberté, et je sais que l'homme en a reçu sa part. Mais cette liberté ne consiste pas dans une faculté chimérique de pouvoir vouloir; puisque le vouloir ne sauroit être que dans la volonté qui est, et qu'attribuer à un être un pouvoir de pouvoir vouloir, c'est, comme si on lui attribuoit un pouvoir de pouvoir être, en vertu duquel il ne tiendroit qu'à lui de se donner l'existence actuelle. La liberté de l'homme est l'essence même de l'homme, c'est le degré de sa puissance ou de la force avec la-

heit. Soviel ist indessen offenbar, du läugnest alle Freyheit, und bist ein Fatalist, obgleich du vorhin dieses von dir ablehntest."

Sp. Ich bin fern, alle Freyheit zu läugnen, und weiß, daß der Mensch seinen Theil davon bekommen hat. Aber diese Freyheit bestehet nicht in einem erträumten Vermögen wollen zu können, weil das Wollen nur in dem wirklich vorhandenen bestimmten Willen da seyn kann. Einem Wesen ein Vermögen wollen zu können zuschreiben, ist eben so, als wenn man ihm ein Vermögen daseyn zu können zuschriebe, kraft dessen es von ihm abhinge, sich das wirkliche Daseyn zu verschaffen. Die Freyheit des Menschen ist das Wesen des Menschen selbst, das ist, der Grad seines wirklichen Vermögens oder der Kraft, mit

quelle il eſt ce qu'il eſt. En tant qu'il agit ſelon les loix ſeules de ſon être, il agit avec une liberté parfaite. Dieu, qui n'agit et qui ne peut agir que par la même raiſon par laquelle il eſt, et qui n'eſt que par lui-même, poſſède donc la liberté abſolue. Voilà mes idées ſur la liberté. Quant au fatalisme, je ne m'y refuſe qu'en tant qu'il a été fondé ſur le matérialisme, ou ſur l'opinion abſurde que la penſée n'eſt qu'une modification de l'étendue, ainſi que le feu, la lumière etc. tandis qu'il eſt auſſi impoſſible que la penſée provienne de l'étendue, qu'il eſt impoſſible que l'étendue provienne de la penſée. Ce ſont des eſſences totalement différentes quoiqu'elles ne conſtituent enſemble qu'un même être, dont ils ſont les attributs.

welcher er das iſt, was er iſt. In ſo fern er allein nach den Geſetzen ſeines Weſens handelt, handelt er mit vollkommener Freyheit. Gott, welcher nur aus dem Grunde handelt und handeln kann, aus dem er iſt, und der nur durch ſich ſelbſt iſt, beſitzt demnach die abſolute Freyheit. Dieß iſt meine wahre Meynung über dieſen Gegenſtand. Was den Fatalismus betrifft, ſo entſchlage ich mich deſſelben nur in ſo weit als man ihn auf den Materialismus gegründet hat, oder auf die ungereimte Meynung, daß das Denken nur eine Modification der Ausdehnung ſey, wie Feuer, Licht u. ſ. w., da es doch eben ſo unmöglich iſt, daß das Denken von der Ausdehnung ausgehe, als die Ausdehnung von dem Denken. Beyde ſind ganz verſchiedene Weſen, ob ſie gleich zuſammen nur eine Subſtanz ausmachen, deren Ei-

La penſée comme je l'ai déjà dit, eſt le ſentiment de l'être: par conſéquent tout ce qui arrive dans l'étendue, doit arriver également dans la penſée; et tout individu, *réellement individu*, eſt animé à proportion de ſon eſſence, ou au degré de la force avec laquelle il eſt ce qu'il eſt. Dans l'individu la penſée eſt néceſſairement repréſentative, puisqu'il eſt impoſſible que l'individu ait le ſentiment de ſon être, s'il n'a pas celui de ſes rapports.

„Ce que vous adoptez du fatalisme, me ſuffit; car il n'en faut pas davantage pour établir que le temple de St. Pierre à Rome s'eſt conſtruit lui-même; que les découvertes de Newton ont été faites par ſon corps; et qu'en tout cela, l'ame n'eſt

genſchaften ſie ſind. Das Denken, wie ich ſchon geſagt habe, iſt das Bewußtſeyn: folglich muß alles, was in der Ausdehnung vorgeht, gleichfalls in dem Denken vorgehen; und jedes **eigentliche Individuum** iſt **nach Maaßgabe** ſeiner **Mannichfaltigkeit und Einheit**, oder nach dem Grade derjenigen Kraft beſeelt, womit es das iſt, was es iſt. In dem einzelnen Dinge iſt das Denken nothwendig mit Vorſtellungen verknüpft, weil es unmöglich iſt, daß das einzelne Ding das Gefühl ſeines Seyns habe, wenn es nicht das Gefühl ſeiner Verhältniſſe hat.

„Was du vom Fatalismus annimmſt, iſt mir genug; denn man braucht nicht mehr, um darzuthun, daß die Peterskirche zu Rom ſich ſelbſt gebauet hat; daß die Entdeckungen Newtons durch ſeinen Leib gemacht worden ſind; und daß bey allem dem

occupée qu'à regarder faire. Il en résulte encore que toute chose individuelle ne peut avoir été produite que par une cause individuelle et finie, celle-ci encore par une cause semblable, et ainsi jusqu'à l'infini. Cependant il vous faut une cause première, et un moment fixe pour son action. Vous vous souvenez de mon raisonnement de tantôt; voudriez-vous enfin répondre à ce qui en fait le point décisif?"

Sp. J'y répondrai, mais ce ne sera qu'après que je me serai expliqué sur votre temple de St. Pierre et sur vos découvertes de Newton. Le temple de St. Pierre à Rome ne s'est point bâti lui-même; tout ce que l'univers entier renferme d'étendue corporelle et de mouvement, y a concou-

die Seele nur das Zusehen hat. Weiter folgt daraus, daß jedes einzelne Ding nur von einer einzelnen und endlichen Ursache hervorgebracht werden konnte; diese wiederum von einer solchen, und sofort bis ins Unendliche. Gleichwohl bedarfst du einer ersten Ursache, und eines bestimmten Augenblickes ihrer Wirkung. Du erinnerst dich meiner vorhin angeführten Sätze. Wirst du endlich auf den Hauptpunct derselben antworten?"

Sp. Ich werde darauf antworten, sobald ich mich über deine Peterskirche, und deine Entdeckungen Newtons erklärt habe. Die Peterskirche zu Rom hat sich nicht selbst gebaut; alles was das ganze Universum von körperlicher Ausdehnung und Bewegung in sich begreift, hat dazu beygetragen. Was die Ent-

ru. Quant aux découvertes de Newton, elles ne regardent que la penſée. . . .

„Soit. Mais la penſée modifiée que vous appellez ame, n'eſt que l'idée ou la conception immédiate du corps, ou n'eſt que le corps lui-même conſidéré du côté de la penſée. L'ame de Newton eſt donc caractériſée par le corps de Newton. Par conſéquent ſon corps, quoiqu'il ne penſât pas, a *fait* les découvertes, contemplées, conçues, ſenties ou penſées par ſon ame.“

Sp. Malgré ce qu'il y a de louche dans votre façon de préſenter la choſe, je vous laiſſerai paſſer votre raiſonnement, pourvû que vous vous rappelliez, qu'il ne faut pas moins que l'univers entier pour caractériſer le corps de Newton dans

deckungen des Newton betrifft, ſo gehen dieſe nur das **denkende** Vermögen an.

„Gut! Aber das modificirte Denken, welches du Seele nennſt, iſt nichts als die unmittelbare Idee oder der Begriff des Körpers, oder der Körper ſelbſt von der Seite des Denkens angeſehen. Die Seele Newtons hat alſo ihre Art von dem Körper Newtons. Alſo hat ſein Körper, ob er gleich nicht dachte, die Entdeckungen **gemacht**, die von ſeiner Seele angeſchaut, begriffen empfunden oder gedacht worden ſind.“

Sp. Ungeachtet des Schielenden, was in deiner Anſicht iſt, will ich dir deine Schlüſſe hingehen laſſen, wenn du nur eingedenk ſeyn willſt, daß nicht weniger als das ganze Univerſum dazu gehört, um dem Körper des Newton in allen ſei-

tous ses momens, et que l'ame n'a l'idée de son corps que par les idées de ce qui le caractérise. Cette considération importante n'empêchera pas l'imagination de se révolter contre la vérité que je soutiens. Dites à un homme qui n'est pas Géométre, qu'un quarré fini est égal à un espace infini. Après que vous le lui aurez démontré, son esprit se trouvera dans une perplexité, qu'il parviendra à vaincre pourtant à force de méditations *). Il seroit possible que l'imagination même fut réconciliée jusqu'à un certain point avec ma doctrine, si l'on s'y prenoit de la bonne manière, en faisant voir la progression insensible qui de l'instinct du sauvage retournant à l'arbre ou à

nen Momenten die Art zu geben, und daß die Seele den Begriff ihres Körpers nur durch den Begriff von dem, was ihm seine Art giebt, erhält. Diese wichtige Betrachtung wird die Einbildungskraft nicht abhalten, sich gegen die Wahrheit, welche ich behaupte, aufzulehnen. Sage einem Menschen, der nicht Geometer ist, daß ein begrenztes Viereck einem unbegrenzten Raume gleich sey. Nach dem Beweise davon wird er betroffen da stehen, und dennoch von seiner Verwirrung durch tiefes Nachdenken endlich sich losmachen*). Es wäre nicht unmöglich, selbst die Einbildungskraft bis auf einen gewissen Grad mit meiner Lehre zu versöhnen, wenn man es auf die rechte Weise angriffe, und den allmählichen Fortschritt zeigte, der vom Triebe des Wilden, welcher den Baum

*) Sophyle p. 68.

la caverne qui lui a servi d'abri, conduit à la construction du temple de St. Pierre. Qu'on réfléchisse à cette organisation si compliquée des différens corps politiques, et qu'on recherche ce qui en a formé l'ensemble : plus on y réfléchira profondément, et très-profondément, plus on n'y verra que des ressorts aveugles, des opérations machinales, mais à la vérité d'une machine semblable à celles de la première main, dont les forces se composent elles-mêmes et pour leur propre intérêt selon le degré de leur énergie; d'une machine dont tous les ressorts ont le sentiment de leur action; sentiment qu'ils se transmettent en se communiquant leurs efforts, dans une progression nécessairement infinie. Il en est de même des

oder die Höhle, die ihn beschirmt hatten, wieder sucht, bis zur Erbauung einer Peterskirche leitet. Man überdenke die so verwickelte Einrichtung der Staatskörper, und finde aus, was sie zu einem Gesammtwesen machte; je mehr man darüber tief und immer tiefer nachdenkt, desto mehr wird man nur blinde Triebfedern, und die ganze Handlungsweise einer Maschine wahrnehmen; aber freylich einer Maschine von der ersten Hand, wo die Kräfte sich selbst nach eigenem Bedürfnisse und dem Grade ihrer Energie zusammen setzen; wo alle Springfedern das Gefühl ihrer Wirkung haben, welches sie durch gegenseitiges Bestreben einander in einer nothwendig unendlichen Stufenfolge mittheilen. Dasselbe gilt von den Sprachen, deren vollständiger

langues, dont la conſtruction achevée ſemble tenir du prodige, et dont cependant aucune n'a été faite d'après la grammaire. En y regardant de près, nous verrons, qu'en toutes choſes l'action a précédé la réflexion, qui n'eſt que le *progrès* de *l'action*. En un mot, nous ſavons à meſure que nous faiſons; voilà tout.

Venons maintenant à votre argument. Vous ſoutenez qu'on ne peut aller de raiſon en raiſon à l'infini, mais qu'il faut un moment fixe, un commencement d'action de la part d'une cauſe première et pure. Je ſoutiens au contraire que de raiſon en raiſon, on ne peut aller qu'à l'infini, c'eſt-à-dire qu'on ne peut ſuppoſer un commencement d'action abſolu, ſans ſuppoſer le rien pro-

Bau ein Wunder ſcheint, und deren keine doch mit Hülfe der Grammatik wurde. Wenn wir genau zuſehen, ſo finden wir, daß in allen Dingen die Handlung vor der Ueberlegung vorhergeht, die nur die **Handlung im Fortgange** iſt. Kurz, wir wiſſen was wir thun; das iſt alles.

Nun zu deinem Hauptſatze. Du behaupteſt, daß man von Urſache zu Urſache nicht ins Unendliche fortgehen könne, ſondern daß es einen beſtimmten Augenblick, einen Anfang der Handlung von Seiten einer erſten und reinen Urſache geben müſſe. Ich behaupte im Gegentheil, daß man von Urſache zu Urſache nicht anders als ins Unendliche fortgehen, das iſt, keinen abſoluten, reinen Anfang einer Handlung annehmen könne, ohne anzuneh-

duisant quelque chose. Cette vérité, qui pour être saisie, n'a besoin que d'être présentée, est susceptible en même tems de la démonstration la plus rigoureuse. La cause première n'est donc pas une cause à laquelle on arrive par des causes prétendues secondes; elle est toute immanente, agissant également dans tous les momens de l'étendue et de la durée. C. tte cause première que nous appellons Dieu ou la nature, agit par la même raison par laquelle elle est; et comme il est impossible qu'il y ait un principe ou une fin de son existence, il est également impossible qu'il y ait un principe ou une fin de ses actions.

---

men, daß das Nichts etwas hervorbringe. Diese Wahrheit, die um gefaßt zu werden, nur vorgetragen werden darf, ist zugleich des strengsten Beweises fähig. Die erste Ursache ist also keine Ursache, zu der man durch sogenannte Mittelursachen hinaufsteigen kann: sie ist ganz und gar inwohnend, gleich wirksam in jedem Puncte der Ausdehnung und der Dauer. Diese erste Ursache, welche wir Gott oder die Natur nennen, wirkt aus dem nämlichen Grunde, aus dem sie ist; und da es unmöglich ist, daß es einen Grund oder eine Absicht ihres Daseyns gebe, so ist es ebenfalls unmöglich, daß es einen Grund oder eine Absicht ihrer Handlungen gebe.

Je laiſſe là Spinoza, impatient de me jetter dans les bras du génie ſublime qui a dit*): „Qu'un ſeul ſoupir de l'ame, qui ſe manifeſte de tems en tems vers le meilleur, le futur, et le parfait, eſt une démonſtration plus que géométrique de la divinité.“ Toute la force de mon attention s'eſt tournée depuis quelque tems de ce côté, qu'on pourroit nommer celui de la foi. Vous ſavez ce que Platon écrivit aux amis de Dion: *Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi poteſt, quemadmodum ceterae diſciplinae: ſed ex diuturna circa id ipſum conſuetudine, vitaeque ad ipſum conjunctione, ſubito tandem quaſi ab igne micante lumen refulgens*

Ich laſſe hier den Spinoza, ungeduldig mich in die Arme des erhabenen Mannes zu werfen, der geſagt hat*), daß ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit ſich nach dem Beſſern, dem Zukünftigen und Vollkommenen offenbaret, mehr als ein mathematiſcher Beweis der Gottheit iſt. Die ganze Stärke meiner Aufmerkſamkeit iſt ſeit einiger Zeit nach dieſem Geſichtspuncte hingerichtet, welchen man den Geſichtspunct des Glaubens nennen könnte. Sie wiſſen, was Plato den Freunden Dions ſchrieb: Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi poteſt, quemadmodum ceterae diſciplinae: ſed ex diuturna circa id ipſum conſuetudine, vitaeque ad ipſum conjunctione, ſubito tandem quaſi ab igne micante lumen

---

*) Ariſtée p. 168.

in anima se ipsum jam alit. Cela revient à ce que vous dites dans l'Ariftée*), „que la conviction du fentiment, dont toute autre conviction n'eft que le dérivé, naît dans l'effence, et ne fauroit être communiquée." Mais le fentiment qui eft la bafe de cette conviction, ne doit-il pas fe trouver dans tous les hommes; et ne feroit-il pas poffible de le dégager plus ou moins dans ceux qui paroiffent en être deftitués, fi l'on s'appliquoit à détruire les réfiftances qui s'oppofent à l'effet de fon action? En méditant fur cet objet, j'ai cru entrevoir que la matière des certitudes, qui n'a pas encore été affez approfondie, pourroit être traitée de façon, qu'elle nous conduifît à de nou-

refulgens in anima fe ipfum jam alit. Sie fagen ohngefähr daffelbe im Ariftee *): nämlich, „daß die Ueberzeugung des Gefühls, wovon alle andere Ueberzeugung nur abgeleitet ift, in dem Wefen felbft entfteht, und nicht kann mitgetheilt werden." Aber das Gefühl, welches diefer Ueberzeugung zum Grunde liegt, muß es nicht in allen Menfchen fich befinden; und follte es nicht möglich feyn, in denen, welche deffelben beraubt zu feyn fcheinen, es mehr oder weniger frey zu machen, wenn man die Hinderniffe wegzuräumen fuchte, die fich der Wirkung feiner Kraft entgegen fetzen? Beym Nachdenken über diefen Gegenftand hat es mir gefchienen, als wenn die Materie von der Gewißheit, die noch nicht genug ergründet worden, auf eine Weife behandelt werden könnte, welche uns zu

*) Ariftée p. 167. 170.

veaux axiomes. Je n'abuferai pas de votre patience en vous détaillant mes réflexions fur ce fujet: c'eft pour vous demander des lumières que j'ai pris la plume, et non pour vous en offrir. Puiffiez-vous ne pas me juger indigne de vos inftructions. J'ofe vous en demander pour combattre les argumens de Spinoza contre l'intelligence et la perfonalité du premier principe, la volonté libre et les caufes finales, argumens dont je n'ai jamais pu venir à bout avec de la bonne métaphyfique. Cependant il eft effentiel d'en découvrir et de pouvoir en démontrer les défauts, puisque fans cela nous aurions beau renverfer la théorie de Spinoza dans ce qu'elle établit de pofitif, fes adhérens n'en continueroient pas moins vive-

neuen Grundsätzen führte. Ich will durch Auseinandersetzung meiner Betrachtungen über diesen Gegenstand Ihre Geduld nicht mißbrauchen. Nicht um Sie zu unterrichten, sondern Unterricht von Ihnen zu begehren, nahm ich die Feder in die Hand. Möchten Sie die Belehrung, die ich wünsche, mir gewähren, und mit Gründen mich versehen, welche den Gründen des Spinoza gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freyen Willen und die Endursachen gewachsen sind. Ich habe, mit reiner Metaphysik, nie den Vortheil über sie gewinnen können. Dennoch ist es nöthig, daß wir ihre Mängel entdecken, und solche darzuthun im Stande sind. Ohne das würden wir umsonst die Theorie des Spinoza, in dem was sie positives aufstellt, zu Grunde richten; seine Anhänger ließen

ment la guerre; ils ſe retrancheroient jusques dans les débris du ſyſtème écroulé, en diſant que nous mettons une *abſurdité évidente* à la place de ce qui n'eſt qu'incompréhenſible, et que ce n'eſt pas ainſi qu'on fait de la philoſophie.

nicht ab, ſondern verſchanzten ſich bis hinter die letzten Trümmer des geſtürzten Lehrgebäudes, und ſetzten uns entgegen, daß wir eine offenbare Ungereimtheit lieber als das bloß Unbegreifliche annehmen wollten, und daß man auf dieſe Weiſe nicht Philoſophie treibe.

Brief und Beylage ſchickte ich unverſiegelt zur weiteren Beförderung an unſere Dame.

In den Erinnerungen hatte ſich Mendelsſohn beſchwert, daß ich ihn bald hie, bald da, aus dem Concept, welches er ſich vom Spinozismus gemacht hätte, herauswärfe; daß ihm viele Stellen in meinem Briefe ſchlechterdings unverſtändlich wären; daß er bey andern die Bündigkeit vermißte, mit welcher ſie in mein Syſtem paßten; daß er ſich in einem Zirkel herum geführt ſähe: — und ſchien in gleichem Maaße zu zweifeln, ob ich im Grunde des Herzens dem Atheismus, oder dem Chriſtianismus ergeben ſey.

Aus der ersten Beschwerde flossen, nach meinem Urtheile, die übrigen miteinander; und so lange wir über das, was Spinozismus sey, nicht einig waren, konnten wir nicht wider und nicht für die Sache streiten. Zur Bestimmung derselben glaubte ich von meiner Seite durch die Mittheilung meines an Hemsterhuis geschriebenen Briefes keinen ganz unwichtigen Beytrag geliefert zu haben. Dennoch war ich fest entschlossen, mich gegen Mendelssohn noch weiter zu erklären, aber ein Zusammenfluß von Hindernissen verzögerte die Ausführung meines Entschlusses.

Nachdem ich den ganzen Winter nichts von Mendelssohn vernommen hatte, sandte mir Emilie im Februar die Abschrift eines eben von ihm eingelaufenen Briefes, welcher, wie sie sich ausdrückte, „zwar an sie, aber für mich geschrieben wäre." Hier ist dieser Brief.

Berlin den 28. Jan. 1785.

Theuerste Emilie!

Ich weiß in der That nicht, ob Herr Jacobi mir, oder ich ihm eine Antwort schuldig bin. Als

er mir letzthin, durch Sie, sein Schreiben an Hemsterhuis in Abschrift zuschickte, versprach er mir noch eine besondere Antwort auf mein voriges Schreiben, so bald er das Bad verlassen, und die dazu gehörige Musse haben werde. Hat er mich seitdem vergessen? Daß ich ihn nicht vergesse; sondern immer noch in lebhaftem Andenken habe, hoffe ich ihm, so Gott will, durch ein, vielleicht zwanzig und mehrere Bogen starkes Manuscript zu beweisen. Sehen Sie, theuerste Freundinn! dahin haben Sie mich, wider meinen Vorsatz, gebracht. Ich wollte in langer Zeit, weniger oder vielleicht gar nichts Metaphysisches mehr schreiben, und Sie sind es, die ich anzuklagen habe, wenn ich jetzt, bis über den Kopf hinweg, in transcendentale Spitzfindigkeiten versunken bin. Ich arbeite mir einer schneckenartigen Langsamkeit; denn meine Nervenschwäche leidet keine anhaltende Arbeit, und meine häuslichen Geschäfte verzehren den größten Theil meiner Zeit und meiner Kräfte. Auch sind sie von heterogener Art, und im Grunde meiner Neigung so fremde, daß sie den Geist niederschlagen, das Herz in die Enge ziehen, und mich auch in den Erholungsstunden zu

bessern Verrichtungen untüchtig machen: Ich kann also nicht sagen, wie bald meine Handschrift im Stande seyn werde, dem Herrn Jacobi vorgelegt zu werden. Indessen thue ich das was meine Kräfte erlauben, und ein mehreres erwarten weder Sie, noch Herr Jaçobi, von einem ehrlichen Manne.

Sollte er wohl erlauben, dereinst von seinen philosophischen Briefen öffentlichen Gebrauch zu machen? Vor der Hand gehet zwar meine Untersuchung nicht den Spinozismus allein an; sondern ist eine Art Revision der Beweise vom Daseyn Gottes überhaupt. Ich lasse mich aber in der Folge auch auf die besondern Gründe des Spinozistischen Lehrgebäudes ein, und dabey wäre es mir von einer großen Bequemlichkeit, und auch für viele Leser von großem Nutzen, wenn ich mich des lebhaften Vortrags des Herrn Jacobi dabey bedienen, und ihn an Spinoza's Statt sprechen lassen könnte. Ich wünschte dieses aber, wo möglich, bald zu erfahren, weil ich meinen Vortrag hiernach einrichten muß.

Indessen soll kein Blatt hiervon öffentlich erscheinen, das unser Reimarus nicht gesehen und gebilligt hat u. s. w.

Ich schrieb den Augenblick unmittelbar an Mendelssohn, um ihm den freyen Gebrauch meiner Briefe zu gestatten, und versprach ihm unfehlbar auf den künftigen Monat die besondere Antwort, die er noch erwartete.

Gleich darauf überfiel mich eine Krankheit, von der ich Ende März erst zu genesen anfing. Ich meldete meiner Freundinn diesen Aufenthalt, damit sie Mendelssohn Nachricht davon ertheilen, und ihm zugleich, daß ich nun wirklich an der Arbeit sey, versichern möchte.

Den ein und zwanzigsten April brachte ich meinen Aufsatz zu Ende, und schickte ihn den nächsten Posttag mit folgendem Briefe ab.

An Herrn
Moses Mendelssohn.

Düsseldorf den 26.
April 1785.

Emilie wird, auf mein Ersuchen, Ihnen schon gemeldet haben, welche neue Hindernisse meine Antwort auf Ihre Erinnerungen abermals verzögerten. Ich bin nun desto ernstlicher darauf bedacht gewe-

sen, in der Sache selbst Sie zu befriedigen. Nur den Eingang betreffend muß ich Sie noch bitten, daß Sie ja nicht glauben, ich hätte im Ernst Ihnen etwas übel genommen. — Ich verreise heute Abend auf einige Tage nach Münster, und bin deßwegen sehr beschäftigt und zerstreut, sonst hätte ich Ihnen gern noch ein und anderes über den Nutzen gesagt, den es haben könnte, wenn das Lehrgebäude des Spinoza in seiner wahren Gestalt, und nach dem nothwendigen Zusammenhange seiner Theile öffentlich dargestellt würde. Ein Gespenst davon geht unter allerhand Gestalten seit geraumer Zeit in Deutschland um, und wird von Abergläubigen und Ungläubigen mit gleicher Reverenz betrachtet. Ich rede nicht allein von kleinen Geistern, sondern von Männern aus der ersten Klasse. . . . . . . Vielleicht erleben wir es noch, daß über den Leichnam des Spinoza sich ein Streit erhebt, wie jener über den Leichnam Moses zwischen dem Erzengel und Satanas. Denen von des Erzengels Parthey leuchtet der Elucidarius cabbalisticus von Wachter vor, besonders aber das Büchlein jener englischen Dame, worüber neulich in der Berliner

Monatschrift eine Anfrage geschah *). Ueber alles dieses mehr, wenn ich Ihre Antwort habe, und weiß, ob Sie sich über den Begriff von der Lehre des Spinoza mit mir vereinigen können: ein Zweifel, den ich kaum so nennen darf. — Verzeihen Sie diesen flüchtig hingeworfenen unordentlichen Brief; leben Sie wohl, und bleiben Sie mir gewogen.

---

*) Opuscula philosophica. Amstelod. 1690; vermuthlich war J. Marc. von Helmont der Herausgeber.

Beylage.

An den Herrn Moses Mendelssohn über desselben mir zugeschickte Erinnerungen.

Ehe man nach Blößen suchen darf, muß des Gegners Klinge erst gefunden und gehalten seyn. Sie suchten die meinige, und schwangen Ihr Gewehr im Kreise, ohne Widerstand zu finden; denn da gegenüber war ich nicht. Ich will in der geraden stillen Wehre, worin ich stand, vor Sie hinrücken, und mit einem nur geraden Stoffe in ihren Kreis den Ausfall wagen. Fängt Ihr Kreis meinen Stoß auf; dann erst sind wir im Gefecht *).

Ohne Allegorie. Ihren Erinnerungen liegt von Anfang bis zu Ende eine Irrung zum Grunde, die Sie unerörtert ließen. Da Ihr Begriff von der Lehre des Spinoza mit dem meinigen nicht überein-

*) Vgl. Emiliens Brief von 5ten Jul. 1784.

kam, so mußte wenigstens Einer von uns beyden diese Lehre unrecht fassen. Wenn es nun an sich auch nicht der Mühe werth war zu untersuchen, oder vielmehr, wenn es gar nicht die Frage seyn konnte: wer von uns beyden der Irrende sey? so mußte die Frage doch geliehen werden, sobald mir die Ehre widerfahren sollte, daß Sie über diese Materie sich mit mir einließen. Diese Frage zu leihen wäre um so billiger und unverfänglicher gewesen, da Sie über dem Lesen des gegenwärtigen Aufsatzes sich gewiß erinnern werden, wie sehr Ihnen die Schriften des Spinoza aus dem Gedächtnisse gekommen sind, wovon einiges Bewußtseyn Ihnen doch auch damals schon beywohnen mußte. Genug, indem Sie unterließen, durch eine Vergleichung mit der Urkunde, Ihren Begriff von dem Spinozismus gegen den meinigen zu wägen, umgingen Sie die Sache selbst. Alles mußte nun im Unbestimmten schwanken; an keiner Seite konnten Sie recht angreifen, vielweniger durchsetzen; der Nachdruck fehlte, weil der rechte Widerstand gebrach. Und mit wie vielerley auf einmal kamen Sie nicht ins Gemenge? Mit der innerlichen Unwahrheit Ihres ei-

genen Begriffes, oder mit dem Falschen in der Sache selbst nach Ihrer Vorstellung davon; mit der innerlichen, und mit der angenommenen äußerlichen Unwahrheit des meinigen; hernach mit dem was Lessing und mir besonders zugehörte, oder so genommen werden mochte. So Vielerley und so Verschiedenes, und da es unaufhörlich ineinander sich verlieren mußte, konnte Ihre Streitschrift nicht anders als sehr verwickelt werden lassen *). Darum, je länger und je mehr ich es erwäge: wenn wir etwas fördern, und, wo nicht auseinander, zum wenigsten doch aneinander kommen wollen, müssen wir vor allen Dingen die Hauptsache, die Lehre des

---

*) Der ganze Eingang der Beylage bis an dieses Sternchen, steht nicht in der ersten Ausgabe. Ich ließ ihn weg, weil er etwas hart klingt, und ich Mendelssohns Erinnerungen, die ihn erklärt und gerechtfertigt hätten, in meine Schrift nicht glaubte aufnehmen zu dürfen. An diesen Erinnerungen glaubte ich wirklich eine Art von Geissel zu besitzen. Mendelssohn hat anders davon geurtheilt, und sie drucken lassen. Zugleich machte er meinen auf diese Erinnerungen sich beziehenden Eingang bekannt, welcher nachher noch einigemal an ehrlichen Orten angeschlagen wurde, damit des Entsetzens über den Frevel kein Ende werden möchte. Er steht nun, wo er zu stehen gehört, und mag sich selbst verantworten.

Spinoza selbst ins Klare setzen. So dachte ich nach dem ersten Lesen Ihrer Erinnerungen, und hielt deßwegen eine Abschrift meines Briefes an Hemsterhuis, vorläufig, fur die beste Antwort. So denke ich noch, und will nun von demselben Lehrgebäude, hier von neuem eine Darstellung versuchen, an die ich alle meine Geisteskräfte zu setzen, und weder Mühe noch Geduld dabey zu schonen fest entschlossen bin. Ich fange an.

I. Allem Werden muß ein Seyn, welches nicht geworden ist, zum Grunde liegen; allem Entstehenden etwas nicht Entstandenes; allem Veränderlichen ein unveränderliches Ewiges.

II. Das Werden kann eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben, als das Seyn; oder das Bestehende in sich selbst, das Ewig-Unveränderliche, das Beharrende im Wandelbaren, wenn es je, ohne Wandelbares, für sich allein gewesen wäre, würde nie ein Werden hervorgebracht haben, weder in sich noch außer sich, in dem beydes

auf gleiche Weise ein Entstehen aus dem Nichts voraussetzt.

III. Von Ewigkeit her ist also das Wandelbare bey dem Unwandelbaren, das Zeitliche bey dem Ewigen, das Endliche bey dem Unendlichen gewesen, und wer ein Beginnen des Endlichen annimmt, der nimmt ein Entstehen aus dem Nichts an 1).

IV Wenn das Endliche von Ewigkeit her bey dem Unendlichen war, so kann es nicht ausser demselben seyn; denn wenn es ausser demselben wäre, so wäre es, entweder ein anderes für sich bestehendes Wesen, oder es wäre von dem bestehenden Dinge aus Nichts hervorgebracht worden.

V Wäre es von dem bestehenden Dinge aus nichts hervorgebracht worden, so müßte die Kraft, oder

---

1) Si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet, eos scilicet, eorumque durationem ad certum numerum et tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam corpoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus (der Bewegung und Ruhe, welche von der unendlichen Ausdehnung die gleich ewigen wesentlichen Modi, und von allen einzelnen körperlichen Gestalten das a priori sind) privare, et, quam habet naturam, ut non habeat, efficere. Ep. XXIX. Opp. Posth. p. 469.

die Bestimmung, wodurch es von dem unendlichen Dinge aus nichts wäre hervorgebracht worden, ebenfalls aus nichts entstanden seyn; denn in dem Unendlichen, Ewigen, Unwandelbaren Dinge, ist alles unendlich, unwandelbar, und ewig wirklich. Eine Handlung, die das Unendliche Wesen erst begönne, könnte nicht anders als nach Ewigkeiten begonnen werden, und die Bestimmung dazu könnte aus sonst nichts hervorgehen, als aus dem Nichts 2).

---

2) Eth. P. I. *Prop.* XXVIII. Quodcunque singulare, sive quaevis res, quae finita est, et determinatam habet existentiam, non potest existere, nec ad operandum determinari, nisi ad existendum, et operandum determinetur ab alia causa, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam: et rursus haec causa non potest etiam existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, determinetur ad existendum, et operandum, et sic in infinitum.

Demonstr. Quicquid determinatum est ad existendum, et operandum, a Deo sic determinatum est. At id, quod finitum est, et determinatam habet existentiam, ab absoluta natura alicujus Dei attributi produci non potuit; quidquid enim ex absoluta natura alicujus Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est. Debuit ergo ex Deo, vel aliquo ejus attributo sequi, quatenus aliquo modo affectum consideratur; praeter enim substantiam, et modos nil datur, et modi nihil sunt, nisi Dei at-

VI. Das Endliche ist also in dem Unendlichen, so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weise in sich

---

tributorum affectiones. At ex Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus affectum est modificatione, quae aeterna, et infinita est, sequi etiam non potuit. Debuit ergo sequi, vel ad existendum, et operandum determinari a Deo, vel aliquo ejus attributo, quatenus modificatum est modificatione, quae finita est, et determinatam habet existentiam. Quod erat primum. Deinde haec rursus causa, sive hic modus (per eandem rationem, quà primam partem hujus jam demonstravimus) debuit etiam determinari ab alia, quae etiam finita est, et determinatam habet existentiam, et rursus haec ultima (per eandem rationem) ab alia, et sic semper (per eand. m rationem) in infinitum. Q. E. D.

Scholion. Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse, nec concipi possunt; hinc sequitur Io. quod Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima; non vero in suo genere, ut ajunt. Nam Dei effectus, sine sua causa, nec esse, nec concipi possunt. Sequitur IIo. quod Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium, nisi forte ea de causa, ut scilicet has ab iis, quas immediate produxit, vel potius, quae ex absoluta ejus natura sequuntur distinguamus. Nam per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo conjuncta est. At omnia, quae sunt, in Deo sunt, et a Deo ita dependant, ut sine ipso nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. pag. 25. et 26.

faßt, mit dem unendlichen Dinge selbst, eins und dasselbe ist.

VII. Dieser Inbegriff ist keine ungereimte Zusammensetzung endlicher Dinge, die ein Unendliches ausmachen; sondern, der strengsten Bedeutung nach, ein Ganzes, dessen Theile nur in und nach ihm gedacht werden können 3).

---

3) Folgende Stellen von Kant mögen dazu dienen, diesen Begriff faßlicher zu machen. Daß die Kantische Philosophie dadurch des Spinozismus nicht beschuldigt werde, braucht man keinem Verständigen zu sagen.

„Man kann sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sey) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannichfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen." Krit. d. rein. Vern., S. 25. der alten; und S. 39. der neuen Ausgabe.

„Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sey. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit, als uneingeschränkt gegeben seyn. Wovon aber die Theile selbst, und jede Größe eines Gegenstandes nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, da muß die ganze Vorstellung

VIII. Was in einem Dinge der Natur nach eher ist, das ist es darum nicht der Zeit nach. Die

---

nicht durch Begriffe gegeben seyn, (denn da gehen die Theilvorstellungen vorher) sondern es muß ihr unmittelbare Anschauung zum Grunde liegen." Kritik der reinen Vern., S. 32. der alten; und S. 47. der neuen Ausgabe.

Ich will diesen Worten folgende Sätze des Spinoza selbst zur Begleitung geben.

Intellectus quaedam percipit, sive quasdam format ideas absolute, quaedam ex aliis. Nempe quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes; motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis.

Quas absolute format, infinitatem exprimunt; at determinatas ex aliis format. Ideam enim quantitatis, si eam per causam percipit, tum quantitatem determinat, ut cum ex motu alicujus plani corpus, ex motu lineae vero planum, ex motu denique puncti lineam oriri percipit; *quae quidem perceptiones non inserviunt ad intelligendam, sed tantum ad determinandam quantitatem.* Quod inde apparet, quia eas quasi ex motu oriri concipimus, cum tamen motus non percipiatur, nisi percepta quantitate, et motum etiam in infinitum continuare possumus, *quod minime possemus facere, si non haberemus ideam infinitae quantitatis.*

Ideas positivas (intellectus) prius format, quam negativas.

Res non tam sub duratione, quam sub quadam specie aeternitatis percipit, et numero infinito; *vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit:* cum autem res imaginatur, eas sub certo numero, determinata duratione, et quantitate percipit. (De Intellectus Emend. O. P. p. 390 et 391.)

körperliche Ausdehnung ist, der Natur nach, vor dieser oder jener Weise derselben, ob sie gleich

---

Ich unterliege der Versuchung noch eine Stelle aus den Cogitatis Metaphysicis des Spinoza, abzuschreiben, welche zur Erläuterung des Vorhergehenden, besonders der zwey letzten Sätze nicht wenig beytragen, und auch auf die ganze Materie ein neues Licht werfen wird.

Cum assueti simus omnium, quae intelligimus, etiam imagines aliquas in nostra phantasia depingere; fit, ut *non-entia* positive, instar entium, *imaginemur.* Nam mens in se sola spectata, cum sit res cogitans, non majorem habet potentiam ad affirmandum quam ad negandum: imaginari vero cum nihil aliud sit, quam ea quae in cerebro reperiuntur a motu spirituum, qui in sensibus ab objectis excitatur, vestigia sentire, *talis sensatio non nisi confusa affirmatio esse potest.* Atque hinc fit, ut omnes modos, quibus mens utitur ad negandum, quales sunt caecitas, extremitas sive finis, terminus, tenebrae etc. tanquam entia imaginemur.

Unde clare patet, hos *modos cogitandi* non esse *ideas rerum*, nec ullo modo ad ideas revocari posse; quare etiam nullum habent ideatum, quod necessario existit, aut existere potest. Causa autem, ob quam hi modi cogitandi pro ideis rerum habentur, est, quia ab ideis entium realium tam immediate proficiscuntur, et oriuntur, ut facillime cum ipsis ab iis, qui non accuratissime attendunt, confundantur: unde etiam nomina ipsis imposuerunt, tanquam ad significandum entia extra mentem nostram existentia   Longe tamen aliud est inquirere in rerum naturam, aliud in *modos quibus res a nobis percipiuntur.* Haec vero si confundantur, *neque modos percipiendi*,

nie für sich, ohne diese oder jene bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach oder ausser dem Verstande, vor ihr da seyn kann. Eben so das Denken, das seiner Natur nach eher als diese oder jene Vorstellung ist, und doch nicht anders, als auf irgend eine bestimmte Weise, das ist, der Zeit nach, mit dieser oder jener Vorstellung zugleich wirklich seyn kann.

IX. Folgendes Beyspiel mag die Sache mehr er-

---

neque naturam ipsam intelligere poterimus. Princ. Phil. App. p. 94. 95 et 96.

Die eigentlichen Beweise des Spinoza, daß seine unendliche Substanz nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern schlechterdings untheilbar, und im strengsten Verstande Eins sey, werde ich weiter unten anführen.

† Ich will diese lange Anmerkung noch mit einer erläuternden Stelle aus Leibnitz verlängern; und beschließen, wie ich angefangen habe. „Malebranche disant que Dieu est *l'ê-„tre en général*, on prend cela pour un être vague et *notio-„nal*, comme est le genre dans la logique; et peu s'en faut „qu'on n'accuse le P. Malebranche d'Athéisme: mais je crois que ce „père a entendu, *non pas un être vague et indéterminé, mais „l'être absolu*, qui diffère des êtres particuliers bornés, comme „*l'espace absolu et sans bornes diffère d'un cercle ou d'un „quarré.*" Rec. de D. M. *I.* p. 544.

läutern, und uns zu einem deutlichen Begriffe von derselben führen.

Nehmen wir von den sogenannten vier Elementen, Wasser, Erde, Luft und Feuer an, daß alle Weisen der Ausdehnung auf sie zurückgeführt werden können, und sich in denselben endigen. Nun ließe sich die körperliche Ausdehnung im Wasser gedenken, ohne daß sie Feuer; im Feuer, ohne daß sie Erde; in der Erde, ohne daß sie Luft wäre, u. s. w. Keine dieser Weisen aber wäre, für sich, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszusetzen, gedenkbar, und sie wäre demnach in jedem dieser Elemente, der Natur nach, das erste, das eigentliche reale, das Substanzielle, die natura naturans.

X. Das Erste — nicht in den ausgedehnten, nicht in den denkenden Dingen allein; — sondern was das erste ist in den einen wie in den andern, und auf gleiche Weise in allen Dingen: — das Ur-Seyn, das allgegenwärtige unwandelbare Wirkliche, welches selbst keine Eigenschaft seyn kann, sondern an dem alles andere nur Eigenschaft ist,

die es hat; dieses einzige unendliche Wesen aller Wesen nennt Spinoza Gott, oder die Substanz.

XI. Dieser Gott gehört also nicht zu irgend einer Art der Dinge, und er ist kein abgesondertes, einzelnes, verschiedenes Ding 4). So kann ihm

4) *Unum* dicunt significare aliquid reale extra intellectum; verum, quidnam hoc enti addat, nesciunt explicare, quod satis ostendit, illos entia rationis cum ente reali confundere; quo efficiunt, ut id, quod clare intelligunt, confusum reddant. Nos autem dicimus *Unitatem* a re ipsa nullo modo distingui, vel enti nihil addere; sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt.

Unitati vero opponitur *multitudo*, quae sane rebus etiam nihil addit, nec aliquid praeter modum cogitandi est, quemadmodum clare et distincte intelligimus. Nec video quid circa rem claram amplius dicendum restat; sed tantum hic notandum est, Deum, quatenus ab aliis entibus eum separamus, posse dici unum; verum, quatenus concipimus ejusdem naturae plures esse non posse, unicum vocari. At vero, si rem accuratius examinare vellemus, possemus forte ostendere, Deum non nisi improprie unum et unicum vocari, sed res non est tanti, immo nullius momenti iis, qui de rebus, non vero de nominibus sunt solliciti. (Cog. Metaph. P. I. c. VI.) Quod demonstrationem attinet, quam ego in Appendice Geometricarum in Cartesii Principia Demonstrationum stabilio, nempe Deum non, nisi valde improprie, unum, vel unicum, dici posse; respondeo, rem solummodo existentiae, non vero essentiae respectu unam, vel unicam dici: res enim sub numeris, nisi postquam ad com-

auch keine von den Bestimmungen zukommen, welche einzelne Dinge unterscheiden; eben so wenig ein eigenes besonderes Denken und Bewußtseyn, als eine eigene besondere Ausdehnung, Figur, Farbe, oder was sonst genannt werden mag, das nicht bloßer Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz ist.

XII. Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet 5). Die einzelnen Dinge also, in so fern sie nur auf eine gewisse bestimmte Weise da sind, sind

---

mune genus redactae fuerunt, non concipimns. Qui, v. g., sestertium, et imperialem manu tenet, de numero binario non cogitabit, nisi hunc sestertium, et imperialem uno, eodemque, nempe numerorum, vel monetarum, nomine vocare queat: nam tunc, se duos nummos, vel monetas habere, potest affirmare; quoniam non modo sestertium; sed etiam imperialem nummi, vel monetae nomine insignit. Hinc ergo clare patet, nullam rem unam, aut unicam nominari, nisi postquam alia res concepta fuit, quae (ut dictum est) cum ea convenit. Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, *certum est, eum, qui Deum unum, vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui.* (Ep. L. Opp. Posth. p. 557).

5) Ep. L. Opp. Posth. p. 558.

die non-entia; und das unbestimmte unendliche Wesen ist das einzige wahrhafte ens reale, *hoc est*, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse 6).

XIII. Damit die Sache noch deutlicher werde, der nun eintretende schwierige Punct von dem Verstande Gottes sich von selbst ins Licht stelle und alle Zweydeutigkeit verliere, wollen wir den Schleyer von Terminologie, der das Lehrgebäude des Spinoza umgiebt, an irgend einem hervorstehenden Ende zu fassen suchen, und ihn gerade in die Höhe heben.

XIV. Nach Spinoza sind eine unendliche Ausdehnung und ein unendliches Denken Eigenschaften Gottes. Beyde machen zusammen nur Ein unzertrennliches Wesen aus 7), so daß es gleichgültig ist, unter welcher von diesen beyden Eigenschaften man Gott betrachtet, indem die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe einerley ist

---

6) De Intell. Emend. Opp. Posth. p. 381.

7) Eth. P. I. Schol. P. X.

mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge, und alles was sich aus der unendlichen Natur Gottes formaliter ergiebt, sich auch objective aus derselben ergeben muß, und vice versa 8).

XV. Die einzelnen veränderlichen körperlichen Dinge, sind Modi der Bewegung und Ruhe in der unendlichen Ausdehnung 9).

XVI. Bewegung und Ruhe sind die unmittelbaren

---

8) Eth. P. II. Prop. VII. Ordo, et connexio idearum idem est, ac ordo, et connexio rerum.

Sch. Hic, antequam ulterius pergamus, revocandum nobis in memoriam id est, quod supra ostendimus; nempe, quod quicquid ab infinito intellectu percipi potest, tamquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans, et substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis, et idea illius modi una, eademque est res; sed duobus modis expressa; quod quidam Hebraeorum quasi per nebulam vidisse videntur, qui scilicet statuunt, Deum, Dei intellectum, resque ab ipso intellectas, unum et idem esse. Opp. Posth. p. 46.

9) Corpora ratione motus et quietis; celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. Eth. P. II. Lemma I.

Modi selbst der unendlichen Ausdehnung 10), und mit ihr gleich unendlich, unveränderlich und ewig 11). Diese beyden Modi zusammen machen die wesentliche Form aller möglichen körperlichen Gestalten und Kräfte aus; sie sind das a priori derselben.

XVII. Auf die zwey unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen sich zwey unmittelbare Modi des unendlichen absoluten Denkens: Wille und Verstand 12). Sie enthalten objective, was jene formaliter enthalten, und sind, respective, vor allen einzelnen Dingen, sowohl der ausgedehnten, als der denkenden Natur.

---

10) Ep. LXVI. Opp. Posth. p. 593.

11) Eth. P. I. Prop. 21. 22. 23.

Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt, und keine von diesen Bestimmungen kann die andere hervorgebracht haben. Gott muß also die unmittelbare Ursache davon seyn, so wie er die unmittelbare Ursache der Ausdehnung und seiner selbst ist. Ep. LXX. Opp. Posth. p. 596. Ep. LXXIII. Opp. Posth. p. 598.

12) Eth. P. I. Coroll. 2. P. XXX. Hinc sequitur voluntatem, et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies etc.

XVIII. Vor dem unendlichen Willen und Verstande ist das unendliche absolute Denken, welches allein der Naturae naturanti zukommt, so wie der unendliche Wille und Verstand der Naturae naturatae 13).

XIX. Die Natura naturans also, Gott in so fern er als eine freye Ursache betrachtet wird, oder die unendliche Substanz, depositis affectionibus, et in se considerata, *hoc est, vere considerata*, hat weder Willen noch Verstand, so wenig einen unendlichen als einen endlichen 14).

---

13) Eth. P. I. Schol. P. XXIX. Per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam exprimunt, *hoc est, Deus, quatenus ut causa libera consideratur.* Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt. Opp. Posth. p. 27.

14) *Eth. P. I. Prop. XXXI.* Intellectus actu, sive is finitus sit, sive infinitus, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam; non vero ad naturantem referri debent.

Demonstr. Per intellectum enim non intelligimus absolutam cogitationem; sed certum tantum modum cogitandi, qui

XX. Wie nun diese verschiedenen Dinge ineinander und zugleich, und dennoch, der Natur nach, vor und nach einander seyn können, wird, nach dem was hierüber vorhin gesagt worden, keiner neuen Erläuterung bedürfen.

XXI. Auch wird es nun wohl klar genug erwiesen seyn, daß so wenig es ausser den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe nebst einer besondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es eben so wenig, nach den Grundsätzen des Spinoza, ausser

---

modus ab aliis, scilicet cupiditate, amore etc. differt, adeoque per absolutam cogitationem concipi debet, nempe per aliquod Dei attributum, quod aeternam, et infinitam *cogitationis essentiam* exprimit, ita concipi debet, ut sine ipso nec esse, nec concipi possit; ac propterea ad naturam naturatam; non vero naturantem referri debet, ut etiam reliqui modi cogitandi. Q. E. D.

Schol. Ratio, cur hic loquar de intellectu actu, non est, quia concedo, ullum dari intellectum potentia; sed quia omnem confusionem vitare cupio, nolui loqui, nisi de re nobis quam clarissime percepta, de ipsa scilicet intellectione, qua nihil nobis clarius percipitur. Nihil enim intelligere possumus, quod ad perfectiorem intellectionis cognitionem non conducat. Opp. Posth. p. 27 et 28.

den denkenden endlichen Dingen, noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand, nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne.

XXII. Damit aber nicht ein Schatten von Zweifel, keine mögliche Instanz mehr übrig bleibe, wollen wir auch einen Blick noch auf Spinoza's Lehre von dem endlichen Verstande werfen. Ich setze überall, aber vornehmlich hier, meinen Brief an Hemsterhuis zum voraus, weil ich dort, wo ich nur Inhalt der Lehre vorzutragen hatte, über manches faßlicher seyn konnte.

XXIII. Der endliche Verstand, oder das modificatum modificatione des unendlichen absoluten Denkens, entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges 15).

15) Eth. P. II. pr. 11 et 13.

Daß, was Spinoza von dem menschlichen Verstande erweist, nach seiner Lehre auch von jedem andern endlichen Verstande gelten müsse: darüber ist das in mehr als einer Rücksicht wichtige Scholium des eben angeführten 13ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

XXIV Das einzelne Ding kann eben so wenig die Ursache seines Begriffes, als der Begriff die Ur-

---

Offenbar kann die verschiedene Natur der Gegenstände der Begriffe, in Absicht des Verstandes selbst, keine wesentliche Aenderung machen; und von den unendlichen Eigenschaften, welche der unendlichen Substanz von Spinoza zugeschrieben werden, gehört wenigstens keine, ausser dem unendlichen Denken selbst und seinen Modis, zu der denkenden Natur. Sie müssen folglich alle zu der denkenden Natur sich eben so verhalten, wie sich die körperliche Ausdehnung dazu verhält, das ist, sie müssen für sich allein betrachtet, als mera ideata angesehen werden, und ihre einzelnen Dinge können von Begriffen nur die Gegenstände — und wenn von unmittelbaren Begriffen die Rede ist, nur die Leiber von denselben seyn. Ich werde mich also um jene anderen Eigenschaften, von denen wir gar nichts wissen, als nur daß etwas dergleichen da seyn soll, weiter nicht bekümmern, und mich bloß an den einzigen Gegenstand der menschlichen Seele, den Körper halten. Diese Sache könnte übrigens zu einer sehr wichtigen Betrachtung führen, an deren Stelle ich die bloße Anmerkung setzen will, daß Spinoza's Lehre von den unendlichen Eigenschaften Gottes, verknüpft mit dem Facto, daß wir ausser unserem Körper, und was sich aus dem unmittelbaren Begriffe desselben herleiten läßt, schlechterdings gar nichts erkennen (vid. Ep. LXVI. cum locis in illa citatis), die vortrefflicher Fingerzeig ist, den wahren Sinn seines Lehrgebäudes zu treffen. Anmerkung d. e. Ausg.

† Meine Meynung ist diese: der Gott des Spinoza hat ausser den Eigenschaften der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens, keine andern Eigenschaften. Wenn Spinoza Gott auf eine unbestimmte Weise unendliche Eigenschaften auch der

sache des einzelnen Dinges seyn; oder das Denken kann eben so wenig von der Ausdehnung

---

Menge nach zuschrieb, so geschah dieses, weil er ihn a priori definirte und demonstrirte, wo es unmöglich war, weder das Daseyn gewisser bestimmter Eigenschaften, noch das Nichtdaseyn anderer zu beweisen; und beydes mußte er thun, wenn er nicht unendliche Eigenschaften, auch der Menge nach, annahm. Nun aber fanden sich im menschlichen Begriffe nur zwey Eigenschaften des unendlichen Wesens: Ausdehnung und Denken. Das Denken, an sich betrachtet, gehört, nach Spinoza, eben so wenig zu der Ausdehnung, als die Ausdehnung, an sich betrachtet, zum Denken gehört, sondern sie sind vereinigt einzig und allein, weil sie Eigenschaften eines und desselben untheilbaren Wesens sind. Auch ist es unmöglich, daß irgend eine Eigenschaft der Substanz allgemeiner, das ist, in der Substanz allgegenwärtiger sey, als die andere. Wenn nun Ausdehnung und Denken allein aus diesem Grunde vereinigt, und in jedem Dinge nothwendig Ein Ding sind; so muß eben dieses von allen übrigen Eigenschaften der Substanz gelten, und ihre ganze Summa in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges enthalten seyn. Diesen richtigen Schluß hat auch Spinoza selbst gemacht, und sich nur enthalten, ihn auf die hier dargelegte Weise zu entwickeln. (v. Eth. S. II. Pr. 45. 46. 47.) Es fand sich aber ein scharfsinniger Mann in London, (leider für uns ein Unbekannter!) der ihn noch bey Lebzeiten des Spinoza auseinander setzte. Er fragte unsern Weltweisen (Ep. LXV.), ob die Vereinigung seines a priori und a posteriori nicht zu der Behauptung nöthige, daß es eben so viele verschiedene Welten, als verschiedene Eigenschaften Gottes gäbe? — Spinoza suchte Ausflüchte, und verwies auf das Schol. Prop. 7. p. 2., wo er den Beweis ge-

herrühren, als die Ausdehnung vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, sind zwey ganz verschiedene Wesen, aber nur in Einem Dinge; das ist, sie sind ein und dasselbe Ding, unum et idem, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften angesehen wird.

XXV Das absolute Denken ist das reine unmit=

---

geben hatte, daß nur Ein Weltall seyn könne (Ep. LXVI.). Jener treffliche Denker hielt sich nun an dieses Scholium, und führte aus demselben den Beweis, daß in dem Begriffe eines jeden einzelnen Dinges, die Begriffe aller verschiedener Eigenschaften enthalten seyn müßten. Spinoza antwortete, wie das erste Mal, und so kurz wie möglich.

Ich bin überzeugt, daß Spinoza, der so große Verfolgungen erlitten hatte, und noch immer neuen ausgesetzt war, sich über diesen Punct nicht bloß geben wollte. So erkläre ich mir auch seine Antwort an einen andern Ungenannten in Paris, der zu wissen verlangte, wie Spinoza sich das Daseyn der einzelnen Dinge anders als Cartesius erklärte, welcher das ausgedehnte Wesen durch Gott in Bewegung setzen ließ (Ep. LXXI). Spinoza antwortete nämlich (Ep. LXXII): das ausgedehnte Wesen sey bey ihm etwas ganz anderes, als bey Cartesius; er würde vielleicht sich künftig hierüber deutlicher erklären; denn noch sey er mit dieser Sache nicht ganz im Reinen. — Wahrlich, wenn Spinoza hierüber nicht im Reinen zu seyn glaubte, so glaubte er über nichts im Reinen zu seyn. S. Beylage *VI.* und *VII.*

telbare absolute Bewußtseyn in dem allgemeinen Seyn, dem Seyn κατ' ἐξοχὴν, oder der Substanz 16).

XXVI. Da wir von den Eigenschaften der Substanz, ausser dem Denken, nur die einzige Vorstellung der körperlichen Ausdehnung haben, so halten wir uns auch allein daran, und sagen:

---

16) Der Ausdruck, le sentiment de l'être, den mir in dem Briefe an Hemsterhuis die französische Sprache an die Hand gab, war reiner und besser; denn das Wort Bewußtseyn scheint etwas von Vorstellung und Reflexion zu involviren, welches hier gar nicht statt findet. Folgende Stelle von Kant mag die Sache etwas mehr erläutern.

„Es können keine Erkenntnisse in uns statt finden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseyns, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und, worauf in Beziehung, alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist. Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtseyn, will ich nun die transcendentale Apperception nennen. Daß sie diesen Namen verdiene, erhellet schon daraus: daß selbst die reineste objective Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich sey. Die numerische Einheit dieser Apperception liegt also a priori allen Begriffen eben sowohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit." Krit. d. rein. Vern. S. 107. der ersten Ausg.

da mit der Ausdehnung Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft ist, so muß alles was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehen.

XXVII. Das Bewußtseyn einer Sache nennen wir ihren Begriff, und dieser Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff seyn.

XXVIII. Ein unmittelbarer Begriff, in, und für sich allein betrachtet, ist ohne Vorstellung — ist ein Gefühl.

XXIX. Vorstellungen entstehen aus mittelbaren Begriffen, und erfordern mittelbare Gegenstände, das heißt: wo Vorstellungen sind, da müssen mehrere einzelne Dinge seyn die sich aufeinander beziehen; da muß sich mit dem Innerlichen auch ein Aeusserliches darstellen.

XXX. Der unmittelbare, directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges, wird der Geist, die Seele (mens) desselben einzelnen Dinges genannt; das einzelne Ding selbst, als der unmit-

telbare directe Gegenstand eines solchen Begriffes, heißt der Leib 17).

XXXI. In diesem Leibe empfindet die Seele alles andere, was sie ausser ihrem Leibe selbst gewahr wird, und sie wird es nicht anders gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, die der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheit annehmen kann, das kann auch die Seele gar nicht gewahr werden 18).

XXXII. Hingegen kann die Seele auch ihren Leib nicht gewahr werden, sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennet auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, die der Leib von

---

17) Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, *et nihil aliud.* Eth. P. II. Pr. 13. — Ueber den Unterschied zwischen directen und indirecten, oder mittelbaren und unmittelbaren Begriffen, ist das Scholium des 17ten Satzes im IIten Theile der Ethik nachzusehen.

18) Rerum imagines, sunt ipsae humani corporis affectiones, sive modi, quibus corpus humanum a causis externis afficitur. Schol. Pr. XXXII. Eth. P. III. — Auch ist hierüber das eben angeführte Scholium des 17ten Satzes, und das 2te Corollarium des 16ten Satzes nachzusehen.

Dingen, die sich ausser ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben 19). Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, welches nur nach, mit, und unter andern einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen, nur nach, mit, und unter ihnen sich im Daseyn erhalten kann: es kann also sein Innerliches ohne Aeusserliches nicht bestehen; das ist: der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andere äusserliche Dinge, und dieser Dinge wieder auf ihn, — er kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beschaffenheiten, weder da seyn, noch, als wirklich vorhanden, gedacht werden.

XXXIII. Der unmittelbare Begriff von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes, macht das Bewußtseyn der Seele aus, und dieses Bewußtseyn ist mit der Seele auf dieselbe Weise vereinigt,

---

19) Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Prop. XIX. P. II. Eth.

Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit. Prop. XXXIII. Partis ejusdem.

wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Nämlich: der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewisse bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt 20). Das einzelne Ding aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe, sind ganz und gar ein und dasselbe Ding (unum et idem), welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten angesehen wird 21).

XXXIV. Da die Seele nichts anderes als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit ihm ein und dasselbe Ding ist, so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die

---

20) Eth. P. II. Pr. 21. cum Schol.

21) Ibidem, Schol. Pr. 21.

22) Spinoza ist über keinen Punct mannichfaltiger und ausführlicher, als über diesen. Ich will nur aus dem IIten Theile der Ethik das Scholium des XIIIten Satzes, und den XIVten Satz anmerken; aus dem III en Theile das höchstmerkwürdige Schol. des IIten Satzes, und den XIten Satz nebst dessen Scholio; aus dem Beweise des XXVIIIten Satzes die Worte: sed mentis conatus, seu potentia in cogitando aequalis, et simul *natura* est cum corporis conatu, seu potentia in agendo; und

Vortrefflichkeit ihres Leibes 22). Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts anderes, als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung oder objective; die Entschlüsse des Willens auf dieselbe Weise, sind nur Bestimmungen des Körpers 23).

---

dann noch folgende Worte aus der Expl. Definit. Generalis Affectuum: — — quia essentia mentis in hoc consistit, quod sui corporis actualem existentiam affirmat, et nos per perfectionem ipsam rei essentiam intelligimus; sequitur ergo, quod mens ad majorem, minoremve perfectionem transit, quando ei aliquid de suo corpore, vel aliqua ejus parte affirmare contingit, quod plus, minusve realitatis involvit, quam antea. Cum igitur supra dixerim, mentis cogitandi potentiam augeri, vel minui, nihil aliud intelligere volui, quam quod mens ideam sui corporis, vel alicujus ejus partis formaverit, quae plus, minusve realitatis exprimit, quam de suo corpore affirmaverat. Nam idearum praestantia, et actualis cogitandi potentia ex objecti praestantia aestimatur. Opp. Posth. pag. 160.

23) In dem schon angeführten Scholio Pr. 2dae P. III. Eth. heißt es: Quae omnia profecto clare ostendunt, mentis tam decretum, quam appetitum, et corporis determinationem simul esse natura, vel potius unam, eandemque rem, quam, quando sub cogitationis attributo consideratur, et per ipsum explicatur, decretum appellamus; et quando sub extensionis attributo consideratur, et ex legibus motus et quietis deducitur, determinationem vocamus; quod adhuc clarius ex jam dicendis patebit. Opp. Posth. p. 103.

Auch das Wesen der Seelen ist nichts anderes, als das Wesen ihres Körpers objective 24).

XXXV Jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus, bis ins Unendliche, und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entspringen 25). Da nun die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe, mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge einerley ist, so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entspringen 26), sondern

---

24) *Mens nihil sub aeternitatis specie concipit, nisi quatenus sui corporis essentiam sub aeternitatis specie concipit.* Demonstr. Pr. XXXI. P. V. Eth.

25) Eth. P. I. Pr. XXVIII.

26) Ich muß nochmals erinnern, weil es im System des Spinoza von unendlicher Wichtigkeit ist, daß, ausser dem absoluten Denken, welches im Begriffe das allererste und ohne alle Vorstellung ist, jedes andere Denken sich auf den unmittelbaren Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges und seiner Beschaffenheiten beziehen muß, und in demselben allein gegeben werden kann, so daß es schlechterdings unmöglich ist, daß ehe einzelne Dinge wirklich vorhanden sind, irgend eine Art des Begriffes von ihnen da sey. Die einzelnen Dinge sind aber von Ewigkeit her da gewesen, und Gott ist vor denselben nie auf eine andere Weise da gewesen, als er noch immer vor denselben

er muß auf dieselbe Weise wie jedes einzelne körperliche Ding zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimmten körperlichen Dinge zugleich vorhanden seyn.

XXXVI. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott hervorgebracht, vermöge der unmittelbaren Affectionen oder Beschaffenheiten seines Wesens. Diese aber sind mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache auf dieselbe Weise, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie, bloß eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXXVII. Dasselbe gilt von den Begriffen der ein-

---

da ist, und in alle Ewigkeit vor denselben da seyn wird, nämlich bloß der Natur oder dem Wesen nach.

zelnen Dinge; nämlich, sie werden von Gott auf keine andere Weise hervorgebracht, und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andere Weise da, als wie die körperlichen Gestalten, mittelst der unendlichen Bewegung und Ruhe, alle zugleich, und immer eben wirklich, in der unendlichen Ausdehnung vorhanden sind 27).

---

27) *Eth. P. II, Prop. VII.* Ideae rerum singularium, sive modorum non existentium ita debent comprehendi in Dei infinita idea, ac rerum singularium, sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.

Demonstr. Ex Axiomate IV. P. I. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.

Coroll. Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur; sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent.

Schol. Si quis ad uberiorem hujus rei explicationem exemplum desideret, nullum sane dare potero, quod rem, de qua hic loquor, utpote unicam, adaequate explicet; conabor tamen rem, ut fieri potest, illustrare. Nempe circulus talis est naturae, ut omnium linearum rectarum, in eodem sese invicem secantium, rectangula sub segmentis sint inter se aequalia; quare in circulo infinita inter se aequalia rectangula continentur: attamen nullum eorum potest dici existere, nisi quatenus circulus existit, nec etiam alicujus horum rectan-

XXXVIII. Von einem einzelnen wirklich vorhandenen, oder durchaus bestimmten Dinge kann also kein Begriff in Gott vorhanden seyn, in so fern derselbe unendlich ist, sondern er ist in demselben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein solches einzelnes Ding gegenwärtig in ihm entsteht, und mit demselben sein Begriff; das ist, dieser Begriff ist nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und ist außerdem gar nicht in Gott vorhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor oder nach ihm 28).

---

gulorum idea poteſt dici exiſtere, niſi quatenus in circuli idea comprehenditur. Concipiantur jam ex infinitis illis duo tantum, nempe D. et E. exiſtere. Sane eorum etiam ideae jam non tantum exiſtunt, quatenus ſolummodo in circuli idea comprehenduntur; ſed etiam, quatenus illorum rectangulorum exiſtentiam involvunt, quo fit, ut a reliquis reliquorum rectangulorum ideis diſtinguantur. Opp. Poſth. pag. 47.

28) *Eth. P. II. Prop.* 9. Idea rei ſingularis, actu exiſtentis, Deum pro cauſa habet, non quatenus infinitus eſt; ſed quatenus alia rei ſingularis actu exiſtentis idea affectus conſideratur, cujus etiam Deus eſt cauſa, quatenus alia tertia affectus eſt, et ſic in infinitum.

Demonſtr. Idea rei ſingularis, actu exiſtentis, modus fin-

XXXIX. Alle einzelne Dinge setzen sich, gegenseitig, einander voraus, und beziehen sich aufeinander, so daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übrigen ohne dieses eine, weder seyn noch gedacht werden können; das heißt, sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: sie sind in einem schlech-

---

gularis cogitandi eſt, et a reliquis diſtinctus; adeoque Deum, quatenus eſt tantum res cogitans, pro cauſa habet. At non, quatenus eſt res abſoluto cogitans; ſed quatenus alio cogitandi modo affectus conſideratur, et hujus etiam, quatenus alio affectus eſt, et ſic in infinitum. Atqui ordo, et connexio idearum idem eſt ac ordo, et connexio cauſarum; ergo unius ſingularis ideae alia idea, ſive Deus, quatenus alia idea affectus conſideratur, eſt cauſa, et hujus etiam, quatenus alia affectus eſt, et ſic in infinitum. Q. E. D.

Coroll. Quicquid in ſingulari cujuscunque ideae objecto contingit, ejus datur in Deo cognitio, quatenus tantum ejusdem objecti ideam habet.

Demonſtr. Quicquid in objecto cujuscunque ideae contingit, ejus datur in Deo idea, non, quatenus infinitus eſt; ſed quatenus alia rei ſingularis idea affectus conſideratur; ſed ordo, et connexio idearum idem eſt, ac ordo, et connexio rerum; erit ergo cognitio ejus, quod in ſingulari aliquo objecto contingit, in Deo, quatenus tantum ejusdem objecti habet ideam. Q. E. D.

terdings untheilbaren unendlichen Dinge, und auf keine andere Weise, da und beysammen 29).

XL. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beysammen sind, ist die unendliche absolute Ausdehnung.

XLI. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem alle Begriffe da und beysammen sind, ist das unendliche absolute Denken.

XLII. Beyde gehören zu dem Wesen Gottes, und sind in demselben begriffen. Darum kann Gott, distinctive, so wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes genannt werden, sondern dieselbe Substanz ist ausgedehnt und zugleich auch denkend. Oder mit noch andern

---

29) Si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret. Opp. Posth. p. 401.

Ueber diesen wichtigen Punct ist im *Iten* Theile der Ethik nachzusehen der 12te und 13te Satz, vornehmlich aber das Scholium des 15ten Satzes. Ferner, der merkwürdige Brief de infinito an L. Mayer Opp. Posth. p. 465; der nicht minder merkwürdige an Oldenburg de toto et parte, ibid. p. 439. So auch der 39te, 40te und 41te Brief an einen Ungenannten, Opp. Posth. p. 519 — 527.

* S. den Auszug aus Bruno. Beylage *I*.

Worten: es liegt keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als ausser einander seyende Dinge, deren jedes für sich ein eigenes Daseyn hätte, angesehen werden könnten; sondern alle sind nur Realitäten, oder substanzielle, wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges; jenes transcendentalen Seyns nämlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann, und in dem alles nothwendig sich durchdringen, und schlechterdings zu **Einem** werden muß.

XLIII. Der unendliche Begriff Gottes also, sowohl von seinem Wesen, als von allem was aus seinem Wesen nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff 30).

XLIV. Dieser Begriff, da er einzig und untheilbar ist, muß also, wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder, der Begriff eines jeden Körpers, oder einzelnen Dinges, es sey was

---

30) Eth. P. *II.* Pr. 3. u. 4. zu vergleichen mit dem 45, 46 und 47ten Satze eben dieses *IIten* Theils, und mit dem 30. u. 31ten des *Iten* Theils.

es wolle, muß das unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen 31).

Hiemit sey meine Darstellung geschlossen. Mittelst derselben und des Briefes an Hemsterhuis, glaube ich auf alles wesentliche in Ihrem Aufsatze hinlänglich geantwortet zu haben, und will nun ein Paar Stellen, die mich selbst betreffen, und die ich nicht, wie manche andere, stillschweigend übergehen darf, noch zum Beschlusse vornehmen.

Sie sagen: „Ich übergehe eine Menge von

---

31) Eth. P. *II.* P. 45. 46. 47. cum suis Scholiis; zu vergl. mit dem 3. und 4ten Satze eben dieses Theils, und dem 30. und 31ten des ersten.

Es ist nothwendig, sich hier des so oft von Spinoza wiederholten Beweises zu erinnern, daß das Wesen eines Dinges keine Zahl in sich schließe, und daß mehrere Dinge, in dem was sie miteinander gemein haben, nicht als mehrere Dinge, sondern in so fern, nur als Theile eines einzigen Dinges angesehen werden können.

Auf eben diesen Grund hat er seine geistreiche und wirklich erhabene Theorie, von den wahren Vorstellungen, den gemeinen und vollständigen Begriffen, der Gewißheit, überhaupt des menschlichen Verstandes gebaut.

witzigen Einfällen, mit welchen unser Lessing Sie in der Folge unterhalten, und von denen es schwer ist zu sagen, ob sie Schäkerey oder Philosophie seyn sollen . . . . . Von der Art ist alles, was Sie ihn S. 24, 25. (der Handschrift) sagen lassen. Seine Begriffe von der Oekonomie der Weltseele, von den Entelechien des Leibnitz, die bloß Effect des Körpers seyn sollen, seine Wettermacherey, seine unendliche Langeweile, und dergleichen Gedankenschwärmer, die einen Augenblick leuchten, prasseln und dann verschwinden."

In meinem Briefe steht: Lessing habe von der Weltseele gesagt: Angenommen, daß sie wäre, so könne sie, wie alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen, als **Seele**, nur Effect seyn. Ich fügte unten, als eine Anmerkung von mir selbst, nicht als eine Rede Lessings hinzu: „Auch nach dem „System des Leibnitz. Die Entelechie wird durch „den Körper (oder den Begriff des Kirpers) erst „zum Geiste." Welches doch etwas ganz anderes ist, als, die Entelechien des Leibnitz wären bloß Effect des Körpers.

Dieser Anmerkung hatte ich folgende Worte von Leibnitz in meiner Kladde zur Begleitung gegeben. „Une monade en elle-même, et dans le moment, ne ſauroit être diſcernée d'une autre, que par les qualités et actions internes, lesquelles ne peuvent être autre choſe que ſes perceptions, *(c'eſt-à-dire, les repréſentations du composé, ou de ce qui eſt dehors, dans le ſimple)*, et ſes appétitions, (c'eſt-à-dire, ſes tendances d'une perception à l'autre) qui ſont les principes du changement. Car la ſimplicité de la ſubſtance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui ſe doivent trouver enſemble dans cette même ſubſtance ſimple; *et elles doivent conſiſter dans la variété des rapports aux choſes qui ſont au dehors.*“

Ferner: „Chaque monade avec un corps particulier, fait une ſubſtance vivante. Ainſi il n'y a pas ſeulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de degrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins ſur les autres. Mais quand la monade a des organes ſi aju-

ſtés, que par leur moyen il y a du relief et du diſtingué dans les impreſſions qu'ils reçoivent, *et par conſéquent, dans les perceptions qui les repréſentent,* (comme, par exemple, lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux, les rayons de la lumière ſont concentrés et agiſſent avec plus de force); *cela peut aller jusqu'au ſentiment,* c'eſt-à-dire, jusqu'à une perception accompagnée de mémoire, *à ſavoir, dont un certain* Echo *demeure long-tems, pour ſe faire entendre dans l'occaſion; et un tel vivant eſt appellé Animal, comme ſa monade eſt appellée une ame. Et quand cette ame eſt élevée jusqu'à la raiſon, elle eſt quelque choſe de plus ſublime, et on la compte parmi les Eſprits,* comme il ſera expliqué tantôt." — (*Principes de la nature et de la grace fondés en Raiſon Nro. 2. et 4.*) — Daneben hatte ich noch den 124ten Abſchnitt der Theodicee, und den Brief an Wagner, de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum angeführt.

Diese ganze Citation strich ich nachher, als überflüssig, weg, indem es mir auffiel, daß meine Behauptung zu offenbar im Leibnitz überall gegründet sey, als daß bloß die schneidende Form, die ich ihr gegeben hatte, hindern könnte, dieses, wenigstens nach einigem Besinnen, zu erkennen *).

Sie fahren in Einer Rede also fort: „So „lasse ich auch den ehrlichen Rückzug unter die „Fahne des Glaubens, den Sie von ihrer Seite „in Vorschlag bringen, an seinen Ort gestellt seyn. „Er ist völlig in dem Geiste Ihrer Religion, die „Ihnen die Pflicht auflegt, die Zweifel durch den „Glauben niederzuschlagen. Der christliche Philo„soph darf sich den Zeitvertreib machen, den Natu„ralisten zu necken; ihm Zweifelsknoten vorzuschla„gen, die ihn wie die Irrlichter, aus einem Win„kel in den andern locken, und seinen sichersten „Griffen immer entschlüpfen. Meine Religion kennt „keine Pflicht, dergleichen Zweifel anders als durch „Vernunftgründe zu heben, befiehlt keinen Glauben

*) S. Das Gespräch über Idealismus und Realismus im zweiten Bande dieser Sammlung S. 219. folgg. 238. folgg.

„an ewige Wahrheiten. Ich habe also einen Grund „mehr, Ueberzeugung zu suchen."

Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben geboren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist, (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst

aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen *).

Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben, und daß ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unseren Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, daß weder bloß Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich **).

So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt zu glauben, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen ***).

---

*) Aus der bloßen Autorität der Vernunft, womit sie das Princip setzt.

**) S. Bd. 2. dieser Sammlung, S. 141. folgg.

***) Vgl. Wizenmanns Resultate S. 173 — 177.

Einen andern Glauben lehrt die Religion der Christen — sie befiehlt ihn nicht. Einen Glauben, der nicht ewige Wahrheiten, sondern die endliche zufällige Natur des Menschen zum Gegenstande hat. Sie unterrichtet den Menschen, wie er Beschaffenheiten annehmen könne, wodurch er Fortschritt in seinem Daseyn gewinne; zu einem höheren Leben, — mit demselben zu einem höheren Bewußtseyn, und in ihm zu einer höheren Erkenntniß sich hinaufschwinge. Wer diese Verheißung annimmt, treu entgegen wandelt der Erfüllung, hat den Glauben der da selig macht. Der erhabene Lehrer dieses Glaubens, in dem alle Verheißungen desselben schon erfüllt waren, konnte darum mit Wahrheit sagen: ich selbst bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, denn durch mich; wer aber den Willen, den ich in mir habe, annimmt, der wird erfahren, daß meine Lehre wahrhaftig und von Gott ist.

Geist meiner Religion ist also das: der Mensch wird, durch ein göttliches Leben, Gottes inne; und es giebt einen Frieden Gottes, welcher höher ist

denn alle Vernunft; in ihm wohnt der Genuß und das Anschauen einer unbegreiflichen Liebe *).

Liebe ist Leben; sie ist das Leben selbst; und nur die Art der Liebe unterscheidet jede Art lebendiger Naturen. Er, der Lebendige, kann im Lebendigen allein sich darstellen; Lebendigem sich zu erkennen geben, nur — durch erregte Liebe. So ruft auch die Stimme eines Predigers in der Wüste: „Um das unendliche Mißverhältniß des Menschen „zu Gott aus dem Wege zu räumen, muß der „Mensch entweder einer göttlichen Natur theilhaftig „werden, oder auch die Gottheit Fleisch und Blut „an sich nehmen **).“

---

*) „Wie Gott in allem ist, so ist hinwiederum alles in „ihm. Denn das Göttliche in uns beweget alles. Nicht die „Vernunft selbst ist das Princip der Vernunft, sondern etwas „höheres: was ist aber, ausser Gott, das Erkenntniß überträfe? „Tugend ist das Organ der Seele. Daher haben die Alten „den Namen der Glücklichen denen beygelegt, welche, ohne durch „ihre Vernunft und ihren Willen bestimmt worden zu seyn, rich„tig zu Werke gegangen waren; denn sie hatten in sich ein hö„heres Princip, als Verstand und Willen.“ Aristot. Ethic. ad Eudemum. Lib. VII. Cap. 14. — Leibnitz Opp. T. II. p. 261.

**) Golgotha und Scheblimini S. 63.

Diesen practischen Weg kann die in Armuth gerathene, oder speculativ gewordene *) — verkommene Vernunft weder loben noch sich loben lassen. Zu graben, hat sie weder Hand noch Fuß, auch schämt sie sich zu betteln. Darum muß sie, hierhin und dorthin, der mit dem schauenden Verstande davon gegangenen Wahrheit, der Religion und ihren Gütern, nachkrüppeln — wie die Moral den verschwundenen tugendhaften Neigungen; die Gesetze dem versunkenen Gemeingeiste und den besseren Sitten; die Pädagogik .... Lassen Sie mich abbrechen, damit ich von der Fluth, die mir entgegen kommt, nicht aufgehoben werde.

Der Geist der Wahrheit sey mit Ihnen und mit mir.

Düsseldorf den 21. April 1785.

Da ich Mendelssohn schon so lange hatte warten lassen, schickte ich diesesmal mein Packet gera-

---

*) Man lese: nur verstand gewordene. —

dezu nach Berlin. Denselben Abend trat ich eine Reise an, und so blieb meine Freundinn, die mir ohnedieß noch auf zwei Briefe Antwort schuldig war, unbenachrichtigt.

Den sechs und zwanzigsten May erhielt ich einen Brief von ihr, worin sie mir aus Mendelssohns Antwort auf die Nachricht, daß ich den ganzen März bettlägerig gewesen, folgendes mittheilte. „Eben „war ich im Begriff unsern gemeinschaftlichen Freund „bitten zu lassen, mit der Beantwortung meiner „Erinnerungen nicht zu eilen. Ich bin entschlossen, „nach der Leipziger Messe den ersten Theil meiner „Broschüre abdrucken zu lassen. In derselben habe „ich es zwar hauptsächlich mit dem Pantheismus „zu thun; allein unseres Briefwechsels geschieht noch „keine Erwähnung. Dieses verspare ich mir auf „den zweiten Theil, mit dem es aber noch lange „Zeit hat. Diesen ersten Theil meiner Schrift muß „Jacobi vorher lesen, bevor er auf meine Erinne„rungen antwortet. Grüßen Sie den liebenswürdi„gen Gegner in meinem Namen.“

Es war nun gerade ein Monat, daß ich meinen jüngsten Aufsatz abgeschickt — und über ein

Vierteljahr, daß ich ihn unverzüglich zu liefern Mendelssohn versprochen hatte. Die Nachricht, welche mich der Mühe überheben sollte, kam also etwas spät, ohne daß ich selbst zu schnell gewesen war.

Ich hoffte noch immer auf eine Antwort von Mendelssohn. Nachdem ich vergeblich drey Monate derselben entgegen gesehen hatte, wurde ich allmählich bewogen, einen Entschluß für mich allein zu fassen; und je mehr und mehr geneigt, mittelst der hier eingerückten Briefe, eine solche Darstellung des Spinozismus, wie ich sie in dem gegenwärtigen Zeitpuncte für nützlich hielt, an das Licht zu stellen.

Ich ging also daran, meine Papiere durchzusehen, und zog aus denselben folgende kurze Sätze, um sie, als den Inbegriff meiner Behauptungen, zuletzt mit klaren Worten aufzustellen.

I.

Spinozismus ist Atheismus *).

---

*) Ich bin weit entfernt, alle Spinozisten für Gotteslaugner zu erklären. Gerade deßwegen scheint mir der Erweis nicht überflüssig, daß die rechtverstandene Lehre des Spinoza keine Art von Religion zulasse. Ein gewisser Schaum von Spinozis-

II.

Die Cabbalistische Philosophie ist, als Philoso-

---

mus ist hingegen sehr verträglich mit allen Gattungen des Aberglaubens und der Schärmerey, und man kann die schönsten Blasen damit werfen.. Der entschiedene Gottesläugner soll sich unter diesem Schaume nicht verbergen; die andern müssen nicht sich selbst damit betrügen. (A. d. e. A.) s. Beylage *IV*.

In der, von dem würdigen Lamoignon de Malesherbes im Jahr 1750 veranstalteten, und durch die vereinigten Bemühungen mehrerer gelehrten Männer in und ausser Frankreich, im Jahr 1782 vollendeten, neuen Pariser Ausgabe der Naturgeschichte des älteren Plinius, mit gegenüber stehender französischer Uebersetzung und beygefügten kritischen und anderen gelehrten Anmerkungen, findet sich zu der bekannten Stelle am Anfange des zweiten Buchs: „Mun„dum, et hoc quodcunque nomine alio coelum appel„lare libuit, cujus circumflexu teguntur cuncta, nu„men esse credi par est“ — folgende Anmerkung: Ceci prouve que Pline n'étoit point un Athée, comme l'a prétendu le père Hardouin, mais un Théiste, qui, ne concevant rien au-delà de Dieu, a cru que Dieu et la matière considérée comme infinie, n'étoient qu'une même chose. Appellons donc Pline, non un Athée, mais un *Cosmo-Théiste*, c'est-à-dire celui qui croit que l'univers est Dieu.

Hätte ich mir dieses zur Lehre dienen lassen, und anstatt des noch immer etwas anstößigen Wortes Atheismus, des

von dem witzigen Nachbar neu erfundenen gefälligeren Ausdrucks, **Cosmo-Theismus** mich bedient, so würde mein erster Satz, der vornehmlich einen so großen immer wieder frisch auflodernden Zorn erregt hat, wegen des plumpen Worts, wahrscheinlich ohne Anfechtung geblieben seyn; man hätte mir vielmehr Dank dafür gewußt, das ich den **Euphemismus** der französischen Anmerkung nach dem deutschen Vaterlande verpflanzt und die spätere Behauptung eingeleitet hätte: der allein sey Atheist, der an Atheismus glaube. Kant hatte sich einer ähnlichen Vorsicht wirklich schon bedient, indem er vorschlug, zwischen dem ausdrücklichen bestimmten Theismus, und dem ausdrücklichen bestimmten Atheismus, einer dritten unbestimmten Lehrmeynung eine neutrale Stelle in der Mitte, mit Namen **Deismus** (anstatt **Theismus**) einzuräumen. Ich bitte den Leser nachzusehen, was sich über diesen, wiederholt von mir erwähnten Kantischen Vorschlag, im IIten Theil dieser Sammlung S. 476, Anm. besonders erinnert findet. Wie damals, glaube ich noch, der ernste Philosoph müsse, wie vormals der ernste Cato, (Sall. Catilina LV.) darüber wachen, daß die vera rerum vocabula uns unter täuschenden Euphemismen nicht verloren gehen. Wo dieses geschieht, verdirbt bald alle Rede, so, daß zuletzt kein wahres Wort, kein verständiges und wirklich verständigendes mehr in Uebung bleibt.

Nach Kants Beyspiel hat jedoch auch unser trefflicher Tiedemann den **Cosmotheismus**, unter dem Namen Spinozismus, in so weit in Schutz genommen, daß er ihn nicht geradezu Atheismus genannt wissen will. Er behauptet sogar,

„derselbe vertilge nicht durchaus alle Religion, sondern es könne mit der Einheit der Substanz des Spinoza die Vorsehung, Regierung der Welt, und die Gottesverehrung, gar füglich bestehen.“ Doch erinnert er hiezu in der Folge: „Es bleibe freylich diese Gottesverehrung sehr gegen die Religion des Deisten zurück.“

Allein er geräth über diesen Gegenstand mit sich in Widerspruch, wenn er z. B. von Plotin sagt (Geist. d. sp. Ph. B. III. S. 527): „Plotin wird bey seiner Theorie nicht inne, daß er zuletzt auf blinden Fatalismus gerathen muß; weil eine Welteinrichtung, deren erster Grund absolute und **wahllose** Nothwendigkeit ist, auf **blinde** Nothwendigkeit hinausgeht; also, daß sein so frommscheinendes System, in Wahrheit von der Stratonischen und jeder anderen bloßen Naturnothwendigkeit nicht verschieden ist. Wozu sollen wir einen Gott **ehren** und anbeten, der, was es thut, durchaus mußte? Wozu einem Weltherrscher dienen, dessen **Wesen ohne alle Wahl und Ueberlegung ihn zum Handeln bestimmt?**“ — Dieses Urtheil über Plotin trifft es nicht den Spinoza in noch vollerem Maaße?

Ganz übereinstimmend mit Tiedemann, widerspricht auch **Tennemann** dem Satze, daß Spinozismus Atheismus sey, obgleich er daneben auf das klarste und bündigste von Spinoza aussagt: „Es lehre derselbe, daß alle endliche Dinge aus dem göttlichen Wesen **nothwendig, nicht** nach Ideen und Zwecken erfolgen; daß es überall keine freye Causalität nach Zwecken gebe, sondern nur Causalität durch Naturursachen; weßwegen sich ihm denn auch die Ethik in

phie, nichts anderes, als **unentwickelter**, oder **neu verworrener** Spinozismus *).

---

eine Physik verwandle, und aus seinem ganzen System, so weit es inneren Halt und Bündigkeit habe, mit strenger Consequenz ein allgemeiner Fatalismus folge, welchen in das klare Licht zu setzen der Hauptzweck seiner spätern philosophischen Schriften gewesen sey," (Grundriß d. Geschichte der Phil. 2te Aufl. S. 289 — 292. des größeren Werkes Xter Band S. 478 — 480.)

Da ich selbst nun, wie ich wiederholt bekannt habe, das Daseyn eines Gottes darum allein **nicht** läugne, weil ich mich durch mein Gewissen und tiefstes innerstes Bewußtseyn genöthigt fühle, das Daseyn eines allgemeinen alleinigen Naturmechanismus zu läugnen; so kann ich unmöglich eingestehen, daß derjenige, dessen höchstes Wesen das blinde, wenn auch lebendige, Fatum selbst ist, einen Gott glaube und lehre. Das Fatum vertilgt nothwendig den Gott; der Gott nur das Fatum. Also beharre ich auf dem Urtheil, daß Spinozismus Atheismus sey.

*) S. Tiedemanns Geist der spec. Phil. B. III. Hauptst. 6. 11. B. VI. Hauptst. 6. ferner: Buhle's Lehrbuch der Gesch. d. Ph. Th. IV Absch. 13. — Tennemann's Gesch. d. Ph. B. IX. Abschnitt 2, vornehmlich v. S. 133 an. B. X. Abschn. 2, Ueber das metaphysische System des Spinoza, S. 462. ff.

III.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch, als die Spinozistische, und führt

---

Zu der Zeit der ersten und auch der zweiten Ausg. d. Briefe über die Lehre des Sp. war noch keines der eben angeführten Werke ans Licht getreten (der IIIte B. von Tiedemanns Geist d. sp. Ph. erschien erst 1793, der VIte 1797, der IVte Th. von Buhle's Lehrbuch erst im Jahre 1799. der IXte B. von Tennemanns Gesch. d. Ph. erst im Jahre 1814, der Xte 1817). Gegenwärtig bedarf es nur einer Hinweisung auf dieselben, um den obigen Satz zu unterstützen und eine weitere Auslegung desselben überflüssig zu machen. Nur der höchst merkwürdigen, leider nicht bis zur Vollendung ausgearbeiteten, Abhandlung des Tiefdenkers Kraus **über den Pantheismus**, muß ich hier noch eigens gedenken, weil sich in ihr auf das kräftigste ausgedrückt findet, was die Aufstellung des obigen zweiten Satzes vor fünf und dreyßig Jahren veranlaßte, nämlich: „die Kühnheit und Neuheit, womit in jenen Tagen kräftiger als jemals die Hyperphysik „des **Pantheismus** auf den abentheuerlichen Vorwitz der „Zeitgenossen wirkte und Spinozens Hirngespinst zur leibhaften Gottheit verklärte. Der leibhafte Proteus, der Wunder von Geheimnissen in seinem Innern verschließen soll, „aber aus seinem spiegelnden und schwankenden Elemente „nicht hervorzuholen ist, und auch wenn er einmal im Schlummer sich überraschen läßt, sobald man ihn greifen und zur

den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück *).

„Sprache bringen will, durch unendliche Verwandlungen „alle Fassung zu vereiteln und unsere Forschbegierde zu äffen „weiß".

Da nun aber (urtheilte Kraus) der Pantheismus schon dadurch, „daß er am Ganges wie am Rhein, und im „Zeitalter des Xenophanes wie des Spinoza, und „unter Braminen und Lama's, Cabbalisten und Mystikern, Theologen und Philosophen, kurz überall „und immer, und in allerley Köpfen entstanden sey, „sich als ein ächtes Naturerzeugniß des menschlichen „Geistes bewähre; so lasse sich sein Ursprung in den „allgemeinsten Thatsachen sowohl als einfachsten Denkgesetzen vermuthen." Ihn hier aufzusuchen, und „eben damit zu überwältigen," setzte sich Kraus, seine Abhandlung beginnend, vor. S. Nachgelassene philosophische Schriften von Christian Jacob Kraus, mit einer Vorrede und beygelegten Abhandl. von J. F. Herbart. Vergl. Beyl. IV und V.

*) S. Kants Kritik der practischen Vernunft, S. 169 — 183. und die Stellen der Kritik der reinen Vernunft, auf welche dort zurückgewiesen wird. Der von Kant geführte Beweis ist allgemein; und ob er gleich in der Kritik der practischen Vernunft zum Behuf der Kantischen besondern Grundsätze geführt wird, so wird er doch nicht aus denselben geführt. Dasselbe gilt von Reh-

IV.

Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus *).

V.

Wir können nur Aehnlichkeiten (Uebereinstimmungen, bedingt nothwendige Wahrheiten) demonstriren, fortschreitend in identischen Sätzen. Jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, dessen Principium Offenbarung ist.

VI.

Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube.

---

bergs Erläuterung (D. Merkur 1788. N. 9.), auf die ich auch nur in so fern, und allein in Beziehung auf meinen Satz verweise. Ich berufe mich auf diese Männer bloß wegen der Art und Weise wie meinem Satze widersprochen worden ist; denn wem die in meinem Buche selbst so mannichfaltig geführten Beweise nicht einleuchten, den werden die Kantischen und Rehbergischen eben so wenig überzeugen.

*) S. Beylage *VII.*

Einer meiner Freunde hatte mir Anfangs Juni von dem Werke, welches Mendelssohn beschäftigte, geschrieben, und den Titel angegeben: Morgengedanken über Gott und Schöpfung. Oder: Ueber das Daseyn und die Eigenschaften Gottes.

Nun ertheilte mir eben dieser Freund *) die Nachricht: Mendelssohns Morgengedanken (wäre ihm versichert worden) hätten die Presse wirklich schon verlassen.

Bald darauf erhielt ich von Mendelssohn, offen unter einem leeren Umschlag unserer gemeinschaftlichen Freundinn, folgenden Brief.

Berlin den 21ten Juli 1785.

Vergeben Sie, theuerster Herr Jacobi, daß ich Ihre beyden wichtigen Aufsätze, den französischen an Hemsterhuis, und den deutschen an mich, noch unbeantwortet lasse. Emilie und Reimarus sind meine Zeugen, daß ich, nach Maaßgabe meiner jetzigen Schwäche, in unserer Streitsache nicht müßig gewesen; und wenn Ein Reimarus meine Arbeit

*) Der selige Hamann, aus Königsberg.

nicht ganz verwirft, so wird der nächste Meßkatalogus ihr Zeugniß bestätigen. Ich mache mir zwar keine Rechnung, Sie durch diese Schrift von meiner Meynung zu überführen. Ich kann mir dieses um so weniger schmeicheln, da ich mir selbst gestehen muß, daß mir so manche Stelle in Ihren Aufsätzen, so wie in den Schriften des Spinoza selbst, völlig unverständlich sind. Aber den Statum Controversiae hoffe ich in der nächstens Ihrer Beurtheilung zu unterwerfenden Schrift fest zu setzen, und dadurch den Streit gehörig einzuleiten. Wenigstens wird es sich zeigen, woran es liege, daß mir manches so schlechterdings unverständlich vorkomme, und sich meinem Blick immer mehr entziehe, je mehr Erläuterung Sie mir zu geben bemühet sind.

Und nun noch eine Bitte. Ich bin ein schlechter Actensammler, und habe die Abschrift von meinen Erinnerungen, die ich irgendwo aufbewahrt zu haben, mir sicher bewußt bin, unter den Papieren verloren. Schon einige Wochen suche ich sie vergebens, und das Suchen verlorner Papiere ist überhaupt eine gar unlustige Arbeit. Vielleicht haben Sie diese zur Hand und können mir ohne Beschwer-

lichkeit eine Abschrift davon zukommen lassen. Sie würden mich dadurch sehr verbinden; denn ich bin Willens nunmehr unserm Streite näher zu kommen, und zu diesem Ende Ihre beyden Aufsätze nochmals mit aller mir möglichen Aufmerksamkeit und Anstrengung durchzulesen. Hierzu aber gehören nothwendig die Erinnerungen, auf welche Ihre Antwort gerichtet ist. Leben Sie wohl, theuerster Mann! und lieben Sie mich.

Moses Mendelssohn.

Eine vorräthige Abschrift der Erinnerungen setzte mich in den Stand, Mendelssohn auf der Stelle zu antworten, und sein Verlangen zu befriedigen.

Es bedurfte nun keiner Ueberlegung mehr, was ich zu thun hatte. Da Mendelssohn sein Vorhaben, mir sein Werk in der Handschrift mitzutheilen, geändert, und es auf einmal in die Presse gegeben hatte; da mir sogar der Titel dieses Werks nur durch Gerüchte bekannt geworden, und ich das Gewisse darüber erst aus dem Meßkatalogo erfahren sollte; — und da Mendelssohn nun beschlossen hatte, in eben dieser Schrift einen *Statum Controversiae*

festzusetzen: so konnte ich, wie ungemessen auch mein Vertrauen in die Rechtschaffenheit und in die edlen Gesinnungen meines Gegners war und bleiben wird, es ihm doch allein und ganz einseitig nicht überlassen, „den Streit gehörig einzuleiten, und öffentlich „zu zeigen, woran es liege, daß ihm manches (in „meinen Aufsätzen) schlechterdings unverständlich sey, „und sich seinen Blicken immer mehr entziehe, je „mehr Erläuterungen ich ihm zu geben „bemüht sey."

Noch weniger konnte ich zugeben, daß ein Status Controversiae festgesetzt würde, wo es mir anheim fiele, den Advocatum diaboli gewissermassen vorzustellen, wenn man nicht zugleich die ganze Veranlassung des Streits, welcher eingeleitet werden sollte, bekannt machte. Es war höchst wichtig für mich, daß man genau erführe, in welchem Verstande ich die Parthie des Spinoza genommen hatte, und daß einzig und allein von speculativer Philosophie gegen speculative Philosophie, oder richtiger, von reiner Metaphysik gegen reine Metaphysik die Rede war. Und das dem eigentlichen, nicht dem sprüchwörtlichen Sinne nach: in fugam vacui.

Ich kehre zu den vorhin aufgestellten Sätzen zurück, bey denen ich noch anzumerken habe, daß ich keinesweges gemeynt bin, sie als Theses anzuschlagen, und gegen jeden Angriff zu vertheidigen. Auch im Reiche der Wahrheit wird durch Krieg selten viel gewonnen; treuer Fleiß eines jeden in dem Seinigen, und freywilliger ehrlicher Tausch, wäre auch hier das Förderlichste, Beste. Wozu der böse Eifer gegen Mangel an Erkenntniß? — Anstatt ihn bloß zu stellen, und mit Hohn zu strafen diesen Mangel, der dich ärgert: hilf ihm ab durch Gabe! Durch Gabe wirst du dich als den der mehr hat zeigen, und dem Mangelnden beweisen. Wahrheit ist Klarheit, und bezieht sich überall auf Wirklichkeit, auf Facta. Wie es unmöglich ist, daß einem Blinden, so lange er blind ist, durch irgend eine Kunst Gegenstände sichtbar werden: so ist es ebenfalls unmöglich, daß ein Sehender beym Lichte sie nicht wahrnehme, und von selbst unterscheide. Aber wir fordern vom Irrthume, als wenn er die Wahrheit wäre, daß er sich selbst sehe, sich selbst erkenne; und

wir fürchten uns, als ob er auch stark wäre, wie die Wahrheit. Kann wohl Finsterniß in das Licht dringen, und ihm seine Strahlen löschen? In die Finsterniß hingegen dringt das Licht, und macht sie offenbar, indem es sie zum Theil erleuchtet. Und wie allein durch die Sonne Tag wird, so wird auch allein durch Untergang der Sonne Nacht.

Zwar kann ein jeder seine eigene enge Wohnung, auch um Mittag, wie die Nacht so dunkel machen. In sein enges Dunkel kann er dann auch wieder Helle bringen: aber keine Helle wie vom Himmel. Die gebrechliche Flamme wird ein Zufall, wird vielleicht die Hand, die ihrer pflegen wollte, tödten. Und wenn sie auch vergänglich fortdauert, macht sie in die Länge doch gewiß das Auge krank.

Wo sich ein fauler Boden über weite Gegenden erstreckt, da wehren die aufsteigenden trägen und kalten Dünste der Sonne; so daß nun der Boden immer schlechter, und des trüben giftigen Gewölkes immer mehr wird. Künstliches Feuer, schweres Geschoß mögen dieß Gewölke, diesen Nebel wohl an dieser oder jener Stelle, und auf kurze Zeit zertheilen, ihre Form verwandeln; nicht sie aus dem Wege

schaffen, sie vertilgen. Geht aber eine Verbesserung des Bodens vor sich, dann verschwinden sie von selbst.

Der gegenwärtigen Schrift sollen Gespräche folgen, in denen ich manches, was hier unausgeführt geblieben ist, weiter ausführen, vornehmlich aber meine eigenen Grundsätze mehr entwickeln, und in eine mannichfaltigere Vergleichung stellen werde *). Mein großes Thema werde ich behalten; jene Worte des Pascal: La nature confond les Pyrrhoniens, et la raiſon confond les Dogmatiſtes. — Nous avons une impuiſſance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. *Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme* **). Und so behaupte ich, und werde behaupten: Wir erschaffen und wir unterrichten uns

---

*) Dieses Versprechen halte ich durch die Gespräche über Idealismus und Realismus, und die gegenwärtige Ausgabe für erfüllt; noch mehr durch die im dritten Bande dieser Sammlung enthaltenen Schriften, und die Einleitung im zweiten Bande.

**) Penſées de Paſcal Art. XXI.

nicht selbst; sind auf keine Weise a priori, und können nichts (rein und vollständig) a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung *). Wir finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird

---

*) Selbst die Mathematik muß die gerade Linie begrenzt und nach Willführ verlängert, und den Zirkel von jeder Größe postuliren, ehe sie zu ihren Demonstrationen schreiten kann. Linie, Punct und Fläche sind vom Körper abstrahirt (s. Simsons Euklid, die erste Note), dessen Vorstellung sie also voraussetzt, und ausserdem noch die Vorstellung der Bewegung, ohne welche sich die Construction des Zirkels, überhaupt einer Figur, nicht gedenken läßt. (Vgl. Band 2, S. 178. 79. Bd. 3, S. 12. 13.) Daß nachher zu der Bildung bloß identischer Sätze keine Erfahrung mehr nöthig sey, versteht sich von selbst, weil Identität, rein gefaßt, ein durchaus subjectiver Begriff ist. Dem Gegenstande ausser dem Verstande kann das adjective Prädicat derselbe nicht zukommen, sondern er ist substantive bloß der er ist. Daß aber identische Sätze absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen müssen, ist eben so klar als ihre Unabhängigkeit von der Erfahrung. In diesem Felde hat sich die splendida miseria unseres Erkenntnißvermögens durch Abstraction und Sprache vorzüglich gezeigt, und eine Menge Täuschungen und Mißverständnisse entstehen lassen, deren Möglichkeit man vollkommen begreift, wenn man den Functionen der Sprache bey unseren Vernunftschlüssen auf den Grund gekommen ist. Etwas mehr hierüber habe ich in der siebenten Beylage, und auch sonst noch hie und da zerstreut in diesem Werke gesagt. Aber es erfordert diese Materie eine eigene ausführliche Abhandlung.

auch unsere Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen. Wie die Triebe, so der Sinn; und wie der Sinn, so die Triebe. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, und sich bewegen; organisirt seyn, und sich organisiren *). Diese gewaltige Einrichtung hat keine Philosophie bisher zu ändern vermocht. Es wäre Zeit, daß man anfinge, sich gutwillig in dieselbe zu fügen; und es aufgäbe, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen sehen könne — und besser!

Als Spertias und Bulis aus Sparta freywillig nach Susa wie in ihren Tod gingen, kamen sie zum Hydarnes, der ein Perser, und über die am Meer in Asien wohnenden Völker gesetzt war. Dieser bot ihnen Geschenke, bewirthete sie, und wollte sie bereden, Freunde seines Königs, und so groß

*) S. Beylage *VIII.*

und glücklich wie er selbst zu werden. Dein Rath, sagten die Männer, ist nach Deiner Erfahrung gut, aber nicht nach der unsrigen. Hättest du das Glück gekostet, welches wir genießen, du würdest uns rathen, Gut und Blut dafür hinzugeben *).

Ohne Zweifel verlachte Hydarnes diese Schwärmer; und wer von unseren Zeitgenossen wird sie nicht mit ihm verlachen? Gesetzt aber, wir und Hydarnes hätten Unrecht, und jene Männer aus Sparta waren keine Schwärmer: mußten sie dann nicht im Besitze einer Wahrheit seyn, die uns mangelt? Und würden wir nicht aufhören, sie zu verlachen, wenn wir eben diese Wahrheit inne würden?

Spertias und Bulis sagten nicht zu Hydarnes: du bist ein Thor, ein Mann von schwachem Geiste; sie gestanden vielmehr, daß er weise sey in seinem Maaße, einsehend und gut. Sie versuchten es auch nicht, ihm ihre Wahrheit beyzubringen; im Gegentheil erklärten sie, wie sich dieses nicht thun ließe.

Sie wurden nicht viel deutlicher beym Xerxes selbst, vor dem sie nicht niederfallen wollten, und

*) Geschichte des Herodotus, im 7. B. c. 129.

der sie nicht tödten ließ, sondern sie auch bereden wollte, seine Freunde, und so glücklich wie er selbst zu werden. „Wie könnten wir (sagten die Män„ner) hier leben; unser Land verlassen, unsere Ge„setze, und solche Menschen, daß wir, um für sie „zu sterben, freywillig eine so weite Reise unternommen haben *).

Spertias und Bulis mochten leicht weniger Fertigkeit im Denken und im Schließen haben, als die Perser. Sie beriefen sich auch nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urtheil; sondern nur auf Dinge, und auf ihre Neigung zu diesen Dingen. Sie rühmten sich dabey auch keiner Tugend; sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. Sie hatten keine Philosophie, oder ihre Philosophie war bloß Geschichte.

Und kann lebendige Philosophie je etwas anderes als Geschichte seyn? Wie die Gegenstände, so

---

*) Comment pourrions nous vivre ici, en abandonnant notre pays, nos loix; et de tels hommes, que pour mourir pour eux nous avons volontairement entrepris un si lointain voyage? — *Plutarque* dans les *Dicts Notables des Lacédémoniens.* Traduct. d'*Amiot.* Paris, 1574.

die Vorstellungen; wie die Vorstellungen, so die Neigungen und Leidenschaften; wie die Neigungen und Leidenschaften, so die Handlungen; wie die Handlungen, so die Grundsätze und die ganze Erkenntniß. Was hat der Lehre eines Helvetius, eines Diderot, den schnellen allgemeinen Eingang verschafft? Nichts anderes, als daß diese Lehre die Wahrheit des Jahrhunderts wirklich in sich faßte. Es kam aus dem Herzen, was sie sagten, und mußte wieder zu Herzen gehen. — „Warum, sagt „Epictet, haben Euch die Idioten in ihrer Gewalt, „und führen Euch herum wie sie wollen; warum sind „sie stärker als ihr? Weil sie, so elend und nichts„würdig ihr Geschwätz ist, doch immer nach ihren „wirklichen Begriffen und Grundsätzen reden; euch „hingegen die schönen Sachen, die ihr vorbringt, „bloß von den Lippen gehen: Darum haben eure „Reden weder Kraft noch Leben, und es ist zum „Hochjähnen, wenn man eure Ermahnungen hört, „und die armselige Tugend, davon ihr in die Länge „und in die Quer immer schwatzet. Daher kommt „es, daß die Idioten euer Meister werden. Denn „was von Herzen geht, und was man als einen

„Grundsatz hegt, das hat allemal eine Stärke, die „unüberwindlich ist . . . Was ihr etwa in der „Schule aufzeichnet, wird wie Wachs an der Sonne „täglich wieder zerschmelzen *).“

Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. Aus vergangener Geschichte philosophiren wir nur schlecht, wenn sie Erfahrungen enthält, die wir nicht wiederholen können. Nur über das was vor uns liegt, urtheilen wir mit Zuverläßigkeit. Was einem jeden Zeitalter vorliegt, das kann es beobachten, zergliedern, die Theile unter einander vergleichen, ordnen, auf die einfachsten Grundsätze zurückführen, die Richtigkeit dieser Grundsätze immer deutlicher und auffallender, ihre Kraft immer wirksamer machen. Und auf diese Weise hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, eben so auch seine eigene lebendige Philosophie, wel-

---

*) Epictets Reden, 3. B. 16. Rede. Uebers. von J. G. Schultheß.

che die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters in ihrem Fortgange darstellt.

Wenn dieses wahr ist, so folgt: daß die Handlungen der Menschen nicht sowohl aus ihrer Philosophie müssen hergeleitet werden, als ihre Philosophie aus ihren Handlungen; daß ihre Geschichte nicht aus ihrer Denkungsart entspringe, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte. Irrig würde man, z. B., die verdorbenen Sitten der Römer zur Zeit des Verfalls ihrer Republik, aus der damals einreißenden Irreligion erklären: da im Gegentheil die Quelle der eingerissenen Irreligion in dem Verderbniß der Sitten gesucht werden müßte. Gerade wie die Unzucht und ausgelassene Schwelgerey der Zeitgenossen eines Ovid und Petron, eines Catull und Martial, nicht auf die Rechnung dieser Dichter; sondern diese Dichter vielmehr auf die Rechnung jener Unzucht und ausgelassenen Schwelgerey kämen. Hiemit bin ich aber keinesweges in Abrede, daß Dichter und Philosophen, wenn sie selbst von dem Geiste ihrer Zeit durchdrungen sind, diesen Geist mächtig unterstützen. Menschengeschichte entsteht durch Men-

schen, wo denn der eine mehr, der andere weniger zu ihrem Fortgange beyträgt.

Wenn also die Philosophie, die Denkungsart eines Zeitalters verbessert werden soll, so muß seine Geschichte, seine Art zu handeln, seine Lebensweise erst verbessert werden, welches so aus freyer Faust nicht wohl geschehen kann. Dieses scheint mehreren eingeleuchtet, und würdige Männer auf den Gedanken gebracht zu haben, da sie mit uns Alten nicht fertig werden konnten, unsere Kinder in Anspruch zu nehmen, um aus diesen ein neues besseres Geschlecht zu bilden. Die Sache war überhaupt nicht leicht, und hatte noch diese besondere Schwierigkeit, daß wir Väter nicht zugeben konnten, daß unsern Kindern ein anderer Weg gewiesen würde, als den wir selbst für den besten hielten. Die Klügeren also mußten versprechen, damit anlocken, und wohl im Ernst der Meynung werden, daß nur ja unsere Kinder recht practisch, oder für das Bedürfniß des Zeitalters erzogen werden sollten. Mit andern und den eigentlichen Worten: Nach dem Sinn und Geschmack des Jahrhunderts. Wenn nun aber Sinn und Geschmack des Jahrhunderts einzig und allein

auf Wohlleben und auf die Mittel dazu, Reichthum, Vorrang und Gewalt gehen, und man diese Gegenstände mit ganzer Seele nicht verfolgen kann, ohne die besten Eigenschaften der menschlichen Natur so in die Enge zu treiben, daß man sie nicht mehr gewahr wird: so liefe diese practische Erziehung, wenn sie wahrhaft vernünftig eingerichtet würde, darauf hinaus, daß unsere Nachkommen recht geschickt und fertig würden, immer schlechter zu werden, — und so, anstatt eines Friedens Gottes, der nur ein Hirngespinst ist, ein wirklicher Friede des Teufels, der sich denken läßt, wenigstens die Präliminarien davon, zu Stande kämen.

Aber das sind Ausdrücke, vor welchen wir uns doch entsetzen. Wir wollen Rechtschaffenheit, Patriotismus, Menschenliebe, Gottesfurcht, — was nicht alles? vor allen Dingen aber, Wohlleben, und zum Dienst der Eitelkeit, vollkommenes Geschick; wollen reich werden, ohne in Versuchung und Stricke zu fallen; kurz, den Spruch zur Lüge gemacht sehen: Niemand kann zwey Herren dienen; und, wo euer Schatz ist, da wird euer Herz seyn.

Wenn allen Nationen von jeher die Ueberzeugung sich aufgedrungen hat: Religion sey das einzige Mittel, der elenden Natur des Menschen aufzuhelfen; und wenn alle Weise wie aus einem Munde gelehrt haben: Erkenntniß, die nur irdische Dinge zum Gegenstande habe, sey nicht würdig dieses Namens; Alle: daß man zur Erkenntniß des Ueberirdischen nicht gelangen könne, als durch überirdische Gesinnung; daß Gott sich den Herzen kund thue, und sich denen verberge, die ihn mit dem Verstande allein suchen; daß die Gesetze Gottes Flügel für die Seele seyen, sich in seine Gegenwart hinaufzuschwingen; — was Wunder dann, daß, wo die menschliche Natur sinkt, auch die Erkenntniß Gottes sinke und im Thiere allmählich ganz verschwinde; daß im Gegentheile, wo eben diese Natur sich hebt, die schaffende Liebe immer fühlbarer, und daß es ganz unmöglich werde, daß der Mensch an dem ihn durchdringenden Daseyn Gottes zweifle; ohne alle Vergleichung unmöglicher, als daß ein irdischer Unterthan an der Wirklichkeit seines Landesherrn zweifle, wenn er ihn gleich nie gesehen, seinem weit entfernten Aufenthalte sich nie genähert hat.

Aus dem Genusse der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften; aus dem Genusse der Freyheit, die Idee eines Freyen; aus dem Genusse des Lebens, die Idee eines Lebendigen; aus dem Genusse des Göttlichen, die Idee eines Gott Aehnlichen — und Gottes.

Wie die lebendige Philosophie, oder die Denkungsart eines Volkes, sich aus seiner Geschichte, oder Lebensweise ergiebt; so ergiebt sich seine Geschichte oder Lebensweise aus seinem Ursprunge, aus hervorgegangenen Anstalten und Gesetzen.

Alle Geschichte geht in Unterricht und Gesetze vorwärts aus, und alle Bildung der Menschen schreibt sich von ihnen her. Nicht von Vernunftgesetzen oder rührenden Ermahnungen; sondern von Anweisung, Darstellung, Vorbild, Zucht, Hülfe, Rath und That, Dienst und Befehl.

Wenn die ersten Menschen als Schwämme aus der Erde, oder als Würmer aus dem Schlamm, — ohne foramen ovale, und ohne Nabelschnur, — nicht weit vollkommener hervorgegangen sind, als sie jetzt aus Mutterleibe geboren werden: so

mußte Etwas sich ihrer annehmen. Das Ohngefähr? Oder, Was?

Alle sagen aus Einem Munde: es habe Ein Gott sich ihrer angenommen, und noch ehe denn sie waren.

Von einem höheren Wesen gehen alle Verfassungen aus; alle in ihrem Ursprunge waren theokratisch. Das erste nothwendigste Bedürfniß, wie für den einzelnen Menschen, so für die Gesellschaft, ist ein Gott.

Vollkommene Unterwerfung unter ein höheres Ansehen, strenger, heiliger Gehorsam, ist der Geist jeder Zeit gewesen, welche große Thaten, große Gesinnungen, große Menschen in Menge hervorbrachte. Der heiligste Tempel der Spartaner war der Furcht geweiht.

Wo der feste Glaube an ein höheres Ansehen nachließ, eigener Dünkel die Oberhand gewann, da sank jede Tugend, da brach das Laster durch, da verdarb Sinn, Einbildung und Verstand.

Und bey keinem Volke hat dieser Glaube nachgelassen, als nachdem es sich von Leidenschaft bethören ließ, die kein Gebot hat, und den Geist in Ket-

ken legt, so daß nun jeder von dem Baume der Erkenntniß nahm, und selbst wußte, was gut und böse sey.

Sieh deine Kinder an, oder die Kinder deines Freundes. Sie gehorchen dem Ansehen, ohne den Sinn des Vaters zu begreifen. Sind sie widerspenstig und gehorchen nicht, so werden sie nie dieses Sinnes inne werden, nie den Vater selbst wahrhaft erkennen. Sind sie folgsam, so geht des Vaters Sinn, sein inneres Leben, allmählich in sie über; ihr Verstand erwacht, sie erkennen den Vater. Keine Erziehungskunst, kein Unterricht war vermögend sie dahin zu bringen, ehe die lebendige Erkenntniß aus dem Leben selbst erwuchs. Der Verstand beym Menschen kommt überall nur hinten nach. Zucht muß den Unterricht, Gehorsam die Erkenntniß vorbereiten.

Je umfassender, tief eingreifender, erhabener ein Gebot ist; je mehr es sich auf die innerste Natur des Menschen und ihre Verbesserung, auf Verstand und Wille, Tugend und Erkenntniß bezieht; desto weniger kann vor der Befolgung seine innere Güte von dem Menschen eingesehen werden, desto

unfähiger ist seine Vernunft es zu billigen, desto mehr bedarf es Ansehen und Glauben.

— — Silber und Gold erspäht der Mensch,
bringt Erz aus der Erden und die Nacht ans Licht,
aber wo findet er Weisheit?
wo ist Verstandes Ort?
Im Lande der Lebenden ist sie nicht;
der Abgrund spricht: sie ist nicht in mir!
und das Meer schallt wieder: ist nicht in mir! —
Woher kommt Weisheit dann?
wo wohnt der Verstand?
verholen den Augen der Lebenden
verborgen den Vögeln des Himmels!
Höll' und der Tod antworten:
wir hörten von fern ihr Gerücht.
Gott weist den Weg ihr und weiß wo sie wohnt.
Er schaut die Enden der Erden,
Er schaut, was unter dem Himmel —
Und als er den Wind wog
und als er das Meer maß

und gab Gesetze dem Regen
und Donner und Blitzen den Weg;
da sah er sie und zählte sie
und forschte sie tief und bestimmte sie,
und sprach zum Menschen: dir ist die Furcht des Herrn Weisheit,
und meiden das Böse, das ist Verstand.

Aber wer ist der Herr, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt? — Ist er der erste der beste, und dürfen wir nur blindlings nach ihm tappen?

Blindlings, wenn du blind bist! Aber bist du es in der That? Und was hat alles Lichtes dich beraubt?

Ich will nicht in dich dringen, und dir Geständnisse abnöthigen. Aber höre einen Vorschlag, ob er dir gefällt?

Irgend einem Unsichtbaren dienst du, oder willst du dienen: Sey es der Ehre!

Wer der Ehre huldigt, schwört zum Altare des Unbekannten Gottes. Er verspricht einem Wesen zu gehorchen, welches das Innere siehet: denn das ist der Dienst der Ehre, daß wir seyen was

wir scheinen, kein angenommenes Gesetz willkührlich oder insgeheim übertreten; kurz, unverbrüchliches Wort: WAHRHEIT!

So gehe hin, und gehorche deinem Unbekannten Gotte treu und ganz. Scheine überall was du bist, und sey überall was du scheinst. Aber hüte dich, daß keine Tücke unterlaufe, denn dein Gott sieht das Inwendige; das ist sein Wesen, seine Kraft. Und wenn er denn nicht bald dir seinen Namen kund thut, du nicht bald erfährst, wer der Herr ist, dessen Furcht Weisheit ist, und aus dessen Geboten Licht und Leben kommt: so nenne vor der ganzen Welt mich einen Betrüger, einen Thoren, einen Schwärmer — was du willst!

„Wir haben einen Freund in uns — ein zar-„tes Heiligthum in unserer Seele, wo die Stimme „und Absicht Gottes lange Zeit sehr hell und klar „wiedertönet. Die Alten nannten sie den Dämon, „den guten Genius des Menschen, dem sie mit so „vieler Jugendliebe huldigten, mit so vieler Ehr-„furcht folgten. Christus begreifts unter dem kla-„ren Auge, das des Lebens Licht ist und den gan-„zen Leib licht macht. David bittet darum, als

„um den guten, freudigen Lebensgeist, der ihn auf „rechter ebener Bahn führe u. f. Mögen wirs nun „Gewissen, innern Sinn, Vernunft, den λογον in „uns nennen, oder wie wir wollen; genug, es „spricht laut und deutlich, zumal in der Jugend, „ehe es durch wilde Stimmen von aussen und in„nen, durch das Gebrause der Leidenschaft, und „das Geschwätz einer klügelnden Unvernunft allmäh„lich geschweigt oder irre gemacht wird. Wehe dem, „bey dem es so stumm und irre gemacht ward! inson„derheit dem Jünglinge und Kinde! Er wird allmählich „ohne Gott in der Welt, geht wie ein irres Schaaf „umher, ohne gesunden moralischen Sinn, ohne das „Θειον in Einer Sache des Lebens an sich und an„dern zu fühlen. Nur so viel haben wir von Gott „und seiner Vorsehung, als wir beyde lebendig er„kennen, im Einzelnen und Allgemeinen. Je mehr „wir es (ohne Schwärmerey und Seelenkälte) thä„tig ersehen, wie und wozu er mit uns handle? „desto mehr ist er Unser, unser allein. Laß nun einen „Schwätzer und Zweifler dagegen sagen, was er will: „Erfahrung geht über Geschwätz und Zweifel*).“

*) Herder's Briefe, das Studium der Theologie betr. 3ter Theil. S. 89. 90.

Noch einmal: der Verstand des Menschen hat sein Leben, sein Licht nicht in ihm selbst, und der Wille entwickelt sich nicht durch ihn. Im Gegentheil entwickelt sich der Verstand des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken aus dem ewigen reinen Lichte, und eine Kraft der Allmacht ist. Wer mit diesem Lichte geht, aus diesem Vermögen handelt, der wird aus einer Klarheit in die andere geläutert, der erfährt seinen Ursprung und seine Bestimmung.

Daß alles was geschieht, jede Veränderung und Bewegung von einem Willen herrühren, die Kraft dazu aus einem Willen hervorgehen müsse, ist eine allgemeine Offenbarung — oder Lüge der Natur. Wenn es in Einem Falle zutrifft: vox populi, vox dei; dann gewißlich hier. Und so irrt der rohe Wilde weniger, als der gelehrte Klügling. Denn der Wilde, wie oft er auch Aeusserliches mit Innerlichem verwechseln, Gestalt für Sache, Schein für Wesen halten mag, so weiß er doch von beydem, und irrt nicht in der Sache selbst. Der gelehrte Klügling hingegen, der nur Aeusserliches aner-

kennt, Schein für Sache, und Sache für Schein hält — der irrt in der Sache selbst.

Ich kenne die Natur des Willens, einer sich selbst bestimmenden Ursache, ihre innere Möglichkeit und Gesetze nicht. Denn ich bin nicht durch mich selbst. Aber ich fühle eine solche Kraft als das innerste Leben meines Daseyns; ahnde durch sie meinen Ursprung, und lerne im Gebrauch derselben, was mir Fleisch und Blut allein nicht offenbaren konnten. Auf diesen Gebrauch finde ich alles bezogen in der Natur und in der Schrift; alle Verheissungen und Drohungen sind an ihn — an die Reinigung und Verunreinigung des Herzens geknüpft. — Daneben lehren mich Erfahrung und Geschichte, daß des Menschen Thun viel weniger von seinem Denken, als sein Denken von seinem Thun abhängt; daß seine Begriffe sich nach seinen Handlungen richten, und sie gewissermassen nur abbilden; daß also der Weg zur Erkenntniß ein geheimnißvoller Weg ist — kein syllogistischer — kein mechanischer.

Gott sprach — und es ward — und es war alles gut. „Wahrer und faßlicher,“ sagt ein ehrwürdiger Jerusalem, „konnte diese Handlung unserer

„Vernunft nicht gemacht werden. Denn dieß ist der „einzige Grund, worin die Vernunft ihre Beruhigung „findet: der Allmächtige wollte und es ward. Zu„gleich ist dieß die Grenze aller Philosophie, die „Grenze, wo auch Newton ehrerbietig stehen blieb; „und der Philosoph dem es zu klein däucht, bey „diesem göttlichen Willen stehen zu bleiben, sondern „hierüber hinaus von Ursache zu Ursache ins Un„endliche fortzugehen, und selber Welten zu bauen „sich vermißt, der wird sich in ewigen Finsternissen „verirren, wo er endlich den Schöpfer selbst verlie„ren wird.“

Dieß ist die Herrlichkeit des Herrn, das Antlitz Gottes, wohin ein sterbliches Auge nicht vermag sich zu erheben. Aber mit seiner Güte läßt er sich zu uns herab, mit seiner Gnade wird der Ewige dem Menschen gegenwärtig, und er spricht mit ihm — dem er Odem gab aus seinem Munde — durch Gefühle seines eigenen Lebens, seiner eigenen Seligkeit . . O, daß ich stark und schnell wäre ihn zu laufen, den Einzigen herrlichen Weg der Gottes Liebe, der Gottes Seligkeit!

Laß mich zum Beschlusse — auf die Gefahr einer der Deinigen genannt, und ein treuer Mensch gescholten zu werden; — laß mich, thörichter Lavater, mein Werk mit einem Wort aus Deinem frommen aufrichtigen Munde segnen und versiegeln.

„Ich bin in die Welt gekommen, der „Wahrheit Zeugniß zu geben. Siehe da „deinen großen Beruf, Mensch! du allein Wahr„heitfähiges königliches Erdengeschöpf! Jeder Sterb„liche sieht einen Theil der alles erfreuenden Wahr„heit, und sieht ihn auf eine besondere Weise, wie „ihn kein anderer Sterblicher sehen kann. Jedem „erscheint das Universum durch ein eigenes Medium. „Zeugen, wie uns, in unserm Gesichtspuncte, die „Dinge vorkommen, heißt königlich denken und han„deln. Das ist, Menschenberuf und Menschenwürde! „Durch dieß redliche Zeugniß wirst du am meisten „auf die Menschheit wirken; die dir ähnlichsten am „kräftigsten anziehen und unter sich vereinigen — „die dir unähnlichen von dir scheiden, entfernen und „unter sich wider dich selbst und wider alle deines „gleichen vereinigen — mithin dem unerkannten „großen, ersten und letzten Zwecke der Schöpfung

„und der Fürsehung, höchstmögliche Vereinigung
„alles Vereinbaren, kräftig beförderlich seyn ...

„Wer alles so siehet, wie's sich ihm darstellt;
„nichts anders sehen will, als es sich ihm darstellt;
„wer die Wahrheit, alles gute, was sich ihm zeigt,
„auf sich frey wirken läßt, ohne laut oder leise,
„öffentlich oder heimlich, unmittelbar oder mittelbar
„demselben entgegen zu wirken — Wer sich gegen
„die Wahrheit bloß passiv verhält — Ihr weder
„offensiv noch defensiv widersteht — Wer nichts will,
„als was Sie will — Sie die Wahrheit, die
„wahre Natur der Dinge — Und ihr Verhältniß
„zu uns — Sie die alles erleuchtende Vernunft
„aller Vernunft — Wer nicht aus Eigensinn, oder
„Eigenliebe, nicht aus Hastigkeit, nicht aus Träg-
„heit, nicht aus Herrschsucht, nicht aus Kriecherey
„— abspricht eh' er Sie gehört hat — Wer nie
„vor reifer, ruhiger, leidenschaftloser Ueberlegung
„urtheilt; auch wenn er geurtheilt hat, für alle Zu-
„rechtweisung ein offenes, hörendes Ohr, ein lenk-
„sames Herz hat — Wer sich der Wahrheit freut,
„wo und wann und wie und bey wem, und durch
„wen er sie immer finden mag — sich nicht beruh-

„ren läßt vom Irrthum im Munde des Herzens-
„freundes — Die Wahrheit mit offenen Armen von
„den Lippen des Todfeindes heraushebt und an sein
„Herz drückt — Wer allenthalben Ueberzeugung
„hochhält, nie wieder, nie ohne Ueberzeugung han-
„delt, urtheilt, spricht — Der ist der redliche
„Rechtschaffene; eine Ehre der Menschheit — Er
„ist aus der Wahrheit. Christus würd' ihn einen
„Sohn der Wahrheit nennen.“

Ende der ersten Abtheilung.

Friedrich Heinrich Jacobi's

Werke.

Vierter Band.

Zweite Abtheilung.

Leipzig, bey Gerhard Fleischer.

1819.

Friedrich Heinrich Jacobi's
Werke.

Vierter Band.
Zweite Abtheilung.

Beylagen

zu

den Briefen

über

die Lehre des Spinoza.

Ira le ſpecie della philoſophia, quella è la meglor, che più comoda et altamente effettua la perfettion del' intelletto humano, et è più coriſpondente alla verità della natura, et quanto ſia poſſibile coperatori di quella, ò divinando (dico per ordine naturale, et ragione di viciſſitudine; non per animale inſtinto come fanno le beſtie, et què che gli ſon ſimili; non per iſpiratione di buoni ò mali demoni, come fanno i profeti; non per melancolico entuſiasmo:) ò ordinando leggi et riformando coſtumi, ò medicando. ò pur conoſcendo, et vivendo una vita più beata et più divina.

Giord. Bruno de la cauſa, princ. et uno p. 78.

Beylage I.

Auszug
aus Jordan Bruno von Nola
Von der Ursache, dem Princip und dem Einen.

I.

Von der Ursache,

in wie fern sie von dem Princip verschieden und mit demselben einerley ist.

Identität der wirkenden, formellen und idealen Ursache.

Alles was nicht erstes Princip und erste Ursache ist, hat ein Princip und eine Ursache.

So unläugbar dieser Satz, und so groß die Aussicht auf Erkenntniß von Ursachen und Princi-

pien ist, welche wir durch ihn erhalten: so gewiß ist es dennoch, daß wir kaum die nächste Ursache und das nächste Princip der Wirkungen, welche wir wahrnehmen, zu ergründen fähig sind, und in ihnen von der Ersten Ursache und dem Ersten Princip nur mit äusserster Mühe Etwas, das man eine zurückgelassene Spur nennen könnte, entdecken.

Wissen wir nur, was wir unter einer ersten Ursache, einem ersten Princip verstehen? — Was wollen wir überhaupt mit diesen zwey Benennungen? Haben sie im Grunde nur einerley, oder eine verschiedene Bedeutung? Und ist das letzte; wo liegt der Unterschied?

Daß wirklich ein Unterschied vorhanden sey, entdeckt sich bald, obgleich die Verwechslung beyder Ausdrücke häufig geschieht. Princip ist der innerliche Grund eines Dinges, die Quelle seines möglichen Daseyns; Ursache, der äusserliche Grund desselben, die Quelle seines wirklichen gegenwärtigen Daseyns. Das Princip bleibt in der Wirkung, und erhält die Sache in ihrem Wesen. In diesem Verstande sagt man, daß Materie und Form sich miteinander vereinigen, und sich gegenseitig

unterstützen. Die Ursache hingegen ist ausser der Wirkung, und bestimmt das äusserliche Daseyn der Dinge, zu welchem sie sich verhält, wie das Werkzeug zu dem Werke, das Mittel zu dem Zweck.

Nachdem wir den Unterschied zwischen Ursache und Princip festgesetzt haben, müssen wir in Absicht dieser Begriffe selbst das Nähere zu bestimmen suchen.

Was verstehen wir unter einer ersten wirkenden Ursache; was unter der, mit ihr unzertrennlich verknüpften, formalen; was endlich unter der Endursache, welche die wirkende in Bewegung setzt?

Was die wirkende Ursache betrifft, so weiß ich von keinem andern allgemein und wirklich thätigen, das ist physisch wirksamen Wesen, als jenem allgemeinen Verstande, der ersten und vornehmsten Kraft der Weltseele, welche sich als die allgemeine Form des Weltalls zu erkennen giebt. Alles ist von dieser Kraft erfüllt; sie erleuchtet das Universum; weiset die Natur an, wie sie ihre Werke verrichten soll; und verhält sich zu der Hervorbringung der natürlichen Dinge, wie die denkende Kraft des Menschen sich zu der Hervorbringung der Begriffe

verhält. Die Pythagoräer nannten diesen allgemeinen Verstand den Reger und Beweger des Alls; die Platoniker, in einem ganz ähnlichen Sinne, den Werkmeister der Welt; die Magier, den Samen aller Samen, weil er die Materie mit der Unendlichkeit ihrer Formen beschwängert. Orpheus nannte ihn das Auge der Welt, weil er alles durchschaut, um den Dingen von innen und von aussen Ebenmaaß und Haltung zu ertheilen; Empedokles, den Unterscheider, weil er nie ermüdet, die verworrenen Gestalten im Schooße der Materie zu sondern, und aus dem Tode neues Leben zu erwecken. Vater und Erzeuger war er dem Plotin, weil er die Samen auf den Acker der Natur ausstreut, und aus seiner Hand alle Formen zuletzt unmittelbar hervorgehen. Mir erscheint er als ein innerlicher Künstler, weil er von innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samkorns sendet er die Sprosse hervor; aus der Sprosse treibt er die Aeste, aus den Aesten die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knospen. Das zarte Gewebe der Blätter, der Blumen, der Früchte, alles wird innerlich an=

gelegt, zubereitet und vollendet. Und von innen ruft er auch wieder zurück seine Säfte aus den Früchten und Blättern zu den Zweigen; aus den Zweigen zu den Aesten; aus den Aesten zu dem Stamm; aus dem Stamme zur Wurzel. — Wie hier in der Pflanze, so im Thiere, so in Allem.

Diese lebendigen Werke, sollten sie hervorgebracht seyn ohne Verstand und Geist, da unsere leblosen Nachahmungen auf der Oberfläche der Materie beydes schon erfordern? — Wie unendlich muß nicht dieser Künstler, der inwendige Allgegenwärtige, über uns erhaben seyn; Er, der nie ausschließend Stoff oder Gegenstände wählt, sondern unaufhörlich, und in Allem alles wirket.

Wir haben aber dreyerley Verstand zu unterscheiden. Den Göttlichen, welcher alles *ist*; — den Verstand des Weltalls, welcher alles *hervorbringt*; — den Verstand der einzelnen Dinge, in welchem alles *hervorgebracht wird*. Zwey Extreme, und in der Mitte die wahre wirkende, sowohl äusserliche als innerliche Ursache der natürlichen Dinge. Ich sage *äusserliche* und *innerliche* Ursache. Aeusserliche, weil sie als efficiente Ursache

nicht zu den zusammengesetzten und hervorgebrachten Dingen als ein Theil derselben gerechnet werden kann, folglich als ausser ihnen betrachtet werden muß. Innerliche, weil sie weder an noch ausser der Materie geschäftig, sondern durchaus nur von innen thätig ist.

Ich gehe zu der, mit der wirkenden oder efficienten Ursache verknüpften, formalen über, welche von dem idealen Grunde, oder der Endursache nicht wohl getrennt werden kann. Denn eine jede Handlung, welche mit und durch Verstand geschehen soll, setzt ein Vorhaben zum Voraus, dem eine Hinsicht auf Etwas zum Grunde liegt. Dieses Etwas ist aber nichts anderes, als die Form derjenigen Sache, welche zu Stande kommen soll. In jenem Verstande also, welcher die Kraft hat, alle Arten der Dinge hervorzubringen, und mit der herrlichsten Kunst das Vermögen der Materie im Wirklichen darzustellen, müssen nothwendig alle jene Dinge, nach einem gewissen formalen Grunde, früher schon vorhanden seyn. Eine zwiefache Form muß daher durchaus angenommen werden; einmal diejenige, welche Ursache, aber

noch nicht zur Wirklichkeit bestimmende Ursache ist; alsdann die andere, welche den Gegenstand aus der Materie wirklich jetzt entstehen läßt. Der Zweck der wirkenden Ursache, oder die Endursache überhaupt, ist die Vollkommenheit des Universum, welche darin besteht, daß in den verschiedenen Theilen der Materie alle Formen zum wirklichen Daseyn gelangen: und in diesem Zwecke gefällt und ergötzt sich der Verstand so sehr, daß er nie müde wird, neue Gattungen der Form aus der Materie zu erwecken; welches auch die Meynung des Empedokles gewesen zu seyn scheint. Ich füge noch hinzu, daß wie die wirkende Ursache im Universum allgemein, in jedem Einzelnen aber und seinen Theilen auch besonders gegenwärtig ist, dasselbe in Absicht ihrer Form und ihres Zweckes statt finde.

Da ich von dem Verstande, als einer Eigenschaft der Weltseele, gezeigt habe, er sey der nächste und letzte Hervorbringer aller natürlichen Dinge, so ist damit zugleich bewiesen, daß Form und wirkende Ursache nicht zwey von einander eigentlich verschiedene Dinge, sondern gewissermassen dieselben sind; eine Einsicht, welche uns der Erkenntniß der Principien,

als des innersten Grundes der Dinge, schon um vieles näher führt.

Hier müssen wir nun gleich eine Frage, welche aus der behaupteten Indentität der wirkenden und formellen Ursache entsteht, zu beantworten suchen; diese nämlich: wie ist es möglich, daß ein und dasselbe Wesen, nämlich die Weltseele, zugleich innerlicher und äusserlicher Grund, Princip und Ursache seyn könne?

Eine Vergleichung wird uns zu der Auflösung verhelfen. Wie ein Bootsmann in seinem Schiffe, so befindet die Seele sich in ihrem Körper. Der Bootsmann, in so fern er mit seinem Schiffe einerley Bewegung hat, macht einen Theil der ganzen bewegten Masse aus. Betrachten wir ihn aber in so fern er diese Bewegungen verändert, so erscheint er als ein unterschiedenes, für sich wirksames Wesen. Desgleichen die Weltseele. In so fern sie das Universum durchströmt, nur Ein Leben, nur Eine allgemeine Form ist, kann man sie als einen innerlichen, nämlich den formellen Theil des Weltalls betrachten. In so fern sie aber alle andere Formen bestimmt, einrichtet, und ihre wechselnden,

Verhältnisse gebiert, kann sie nicht als ein Theil, nicht als Princip betrachtet werden, sondern sie ist Ursache.

Wenn alles belebt, und die Seele eines jeden Dinges seine Form ist, so braucht man sich das Ganze nur nach der Analogie der Theile zu denken, um bey der Identität der wirkenden, formellen und idealen Ursache keine Schwierigkeit zu finden. Aber wir haben, ich weiß nicht was für eine Abneigung, die Welt als ein durch und durch lebendiges Wesen anzusehen; da wir uns doch eine Form, die nicht Wirkung, nicht unmittelbarer oder mittelbarer Ausdruck einer Seele wäre, eben so wenig, als etwas überhaupt ohne Form denken können. Bilden kann allein der Geist. Dinge der Kunst, die nur mittelbare Wirkungen des Geistes sind, für lebendige Formen auszugeben, wäre freylich abgeschmackt und lächerlich. Mein Tisch ist als Tisch, meine Kleidung als Kleidung nicht belebt; da sie aber ihren Stoff aus der Natur haben, so bestehen sie aus lebendigen Theilen. Kein Ding ist so gering und klein, daß nicht Geist in ihm wohnte; und diese geistige Substanz bedarf nur eines schick-

lichen Verhältnisses, um sich als Pflanze auszubreiten, oder als Thier zu den Gliedern irgend eines regen Leibes zu gelangen. Daraus aber, daß in der Natur alles bis zum kleinsten Theile aus Materie und Form besteht, und nichts unbelebt ist, folgt noch keinesweges, daß alles was ist, eine thierische Natur oder ein lebendiges Wesen sey. Nicht alle Dinge, welche Seele haben, sind darum, was wir beseelte Wesen nennen. Aber alle besitzen der Substanz nach Seele und Leben; nur sind nicht alle im wirklichen Genuß des Lebens und der Anwendung der Seele *).

---

*) Da mehrere Stellen dieses Auszuges bey dem Leser den Verdacht erregen könnten, ich hätte meinem Autor, wenn auch nicht geradezu Begriffe untergeschoben, wenigstens die seinigen auf eine Art entwickelt, gestellt oder ausgedrückt, welche nicht die Art und Weise seines Verstandes wäre; und da gerade dieser Absatz mir als eine solche Stelle auffällt: so will ich hier die Urkunde der zweiten Hälfte einrücken. Leser, welche der Italiänischen Sprache kundig sind, erhalten damit zugleich ein Beyspiel von der Manier des Bruno.

Dicſono: Mi par udir coſa molto nova: volete forſe che non ſolo la forma del' univerſo ma tutte quante le forme di coſe naturali ſiano anima? *Theophilo:* Si. *Dicſono:* Sono dunque tutte le coſe animate? *Theophilo:* Si. *Dicſono:* Hor chi vi accordara queſto? *Theophilo:* Hor chi potrà ri-

Ich werde auf diese Materie zurückkommen, und dann ausführlicher von dem Verstande, dem

---

provarlo con raggione? *Dicsono:* E' comune senso che non tutte le cose vivono. *Theophilo:* Il senso più comune non è il più vero. *Dicsono:* Credo facilmente che questo si può difendere. Ma non bastarà a far una cosa vera per che la si possa difendere: atteso che bisogna che si possa ancho provare. *Theophilo:* Questo non è difficile. Non son de philosophi che dicono il mondo essere animato? *Dicsono:* Son certo molti, et quelli principalissimi. *Theophilo:* Hor perche gli medesimi non diranno le parti tutte del monde essere animate? *Dicsono:* Lo dicono certo, ma de le parti principali et quelle che son vere parti del mondo: atteso che non in minor raggione voglono l'anima essere tutta in tutto il mondo, et tutta in qualsivogla parte di quello: che l'anima de gl'animali à noi sensibili, é tutta per tutto. *Theophilo:* Hor quali pensate voi che non siano parti del mondo vere? *Dicsono:* Quelle che non son primi corpi come dicono i' Peripatetici, la terra con le acqui et altre parti, le quali, secondo il vostro dire, constituiscono l'animale intiero, la luna, il sole, et altri corpi; oltre questi principali animali son quei che non sono primere parti del' universo, de quali altre dicono haver l'anima vegetativa, altre la sensitiva, altre la intellettiva. *Theophilo:* Hor se l'anima per questo che é nel tutto, é ancho ne le parti; per che non volete che sia ne le parti de le parti? *Dicsono:* Voglo, ma ne le parti de le parti de le cose animate. *Theophilo:* Hor quali son queste cose che non sono animate, ó non son parte di cose animate? *Dicsono:* Vi par che ne habbiamo poche avanti gl' occhi? Tutte le cose che non hanno vita. *Theophilo:* Et quali son le cose che non hanno vita; al meno principio vitale? *Dicsono:* Per conchiuderla, volete voi che non sia cosa che

Geiste, der Seele, dem Leben reden; dem Leben, welches alles durchdringt, in allem ist, alle Materie

---

non habbia anima, et che non habbia principio vitale? *Theophilo:* Questo é quel ch'io voglo al fine? *Polihimnio:* Dumque un corpo morto há anima? dumque i miei calopodii, le mie pianella, le mie botte, gli miei sproni, et il mio annulo, et chiroteche, serano animate; la mia toga et il mio pallio, sono animati? *Gervasio:* Si, messersi, mastro Polihimnio, per che non? credo bene que la tua toga et il tuo mantello é bene animato, quando contiene un' animal come tu sei dentro, le botte et gli sproni sono animati quando contegnono gli piedi, il cappello é animato quando contiene il capo, il quale non é senza anima, et la stalla é ancho animata quando contiene il cavallo, la mula, ó ver la signoria vostra. Non la intendete cossi, Theophilo? non vi par ch'io l'ho compresa meglio che il dominus magister? *Polihimnio:* Cuium pecus? come che non si trovano de gl' asini etiam, atque etiam sottili? hai ardir tu apirocalo, abecedario, di volerti equiparare ad un archididascalo, et moderator di ludo Minervale per mio? *Gervasio:* Pax vobis domine magister, servus servorum et scabellum pedum tuorum. *Polihimnio:* Male dicat te deus in secula seculorum. *Dicsono:* Senza colera: lasciatene determinare queste cose a noi. *Polihimnio:* Prosequatur ergo sua τα dogmata Theophilus. *Theophilo*: Cossi faró. Dico dumque, che la tavole come tavola non é animata, ne la veste, ne il cuoio come cuoio, ne il vetro come vetro, ma come cose naturali et composte hanno in se la materia et la forma: sia pur cosa quanto picola, et minima si vogla, ha in se parte di sustanza spirituale, la quale, se trova il sogetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale et riceve membri di qualsivogla corpo, che comunmente se dice animato: perche spirto si trova in tutte

bewegt, ihren Schooß erfüllt, und sich dieselbe unterwirft. Denn die geistige Substanz kann nicht von der materiellen überwunden werden; sondern diese wird vielmehr von jener beherrscht.

Principio coelum ac terras camposque liquentes,
Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque insusa per artus
Mens agitat molem, et toto se corpore miscet.

---

le cose, et non é minimo corpuscolo che non contegna cotal portione inse, che non inamini. *Polihimnio*: Ergo quidquid est, animal est. *Theophilo*: Non tutte le cose che hanno anima si chiamano animate. *Dicsono*: Dumque al meno tutte le cose han vità? *Theophilo*: Concedo che tutte le cose hanno in se anima, hanno vità secondo la sustanza, et non secondo l'atto, et operatione conoscibile da peripatetici tutti, et quelli, che la vità et anima definiscano secondo certe raggioni troppe grosse. *Dicsono*: Voi me scuoprite qualche modo verisimile con il quale si potrebe mantener, l'opinion d'Anaxagora che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, perche essendo il spirto ó anima ó forma universale in tutte le cose; da tutto si puó produr tutto. *Theophilo*: Non dico verisimile ma vero, perche quel spirto si trova in tutte le cose le quali se non sono animali, sono animate, se non sono secondo l'atto sensibili d'animalità et vità: non peró secondo il principio et certo atto primo d'animalità et vità et non dico divantaggio.

De la causa, princ. et Vno. pag. 46 — 49.

Wenn also Geist, Seele, Leben sich in allen Dingen wieder findet, und, nach Graden, was Wesen hat, davon erfüllt ist: so muß dieser Geist auch die wahrhafte Form aller Dinge und ihre Kraft seyn. Dem Wandel und dem Untergange sind allein die äusserlichen Formen unterworfen, welche nicht Dinge, sondern von den Dingen sind; nicht Substanzen, sondern Beschaffenheiten und Umstände derselben.

Morte carent animae, domibus habitantque receptae.

Omnia mutantur; nihil interit.

II.

Von dem materiellen Princip überhaupt; hernach insbesondre von dem materiellen Princip als Potenz betrachtet.

Demokritus und die Epikuräer, welche behaupten, was nicht Körper sey, sey nichts, nehmen die Materie als den einzigen Grund der Dinge an, und sagen: sie selbst sey die göttliche Natur. Auch die

Cyrenaiker, Cyniker und Stoiker halten die Formen für nichts anderes als gewisse zufällige Beschaffenheiten der Materie. Ich selbst habe dieser Meynung lange angehangen, weil ihre Gründe sich weit besser aus der Natur, als die Aristotelischen herleiten und beweisen lassen. Nachdem aber mein Gesichtskreis sich erweitert hatte, und ich nun anfing, der Sache reiflicher nachzudenken, schien es mir dennoch nothwendig, zwey Arten der Substanz anzunehmen, wovon die eine Form, die andere Materie wäre. Denn eben so wie eine höchste Kraft angenommen werden muß, woraus das wirksame Vermögen aller anderen Kräfte fließt; so muß auch ein entsprechendes Subject, welches eben so viel leiden, als jenes wirken kann, schlechterdings angenommen werden. Das Vermögen des Einen ist, zu bestimmen; das Vermögen des Andern, sich bestimmen zu lassen.

Wenn man die Materie von der Form absondern will, um sie besonders zu betrachten, so pflegt man von einer Vergleichung mit den Werken der Kunst auszugehen. Auf diese Weise sehen wir die Pythagoräer, die Platoniker und die Peripatetiker

verfahren. Das erste beste Handwerk kann hier zum Beyspiel dienen. So liegt den Arbeiten des Tischlers, das Holz, den Arbeiten des Schmiedes, das Eisen zum Grunde. Jeder bringt aus Einem und immer nur demselben, aber seiner Kunst besonders geeigneten Stoffe, eine Mannichfaltigkeit verschiedener Dinge hervor, deren Gestalt, Art, Beschaffenheit und Gebrauch zwar nicht aus der Natur und dem Eigenthümlichen des Stoffes hergeleitet werden kann, aber welche doch auch schlechterdings nicht durch die Kunst allein und bloß für sich bestehen könnten. Eben so verhält es sich in Absicht der Natur; doch mit dem wichtigen Unterschiede, daß die Kunst eine schon gebildete und mannichfaltige Materie, deren bloße Oberfläche sie verändert, aus den Händen der Natur empfängt. Die Natur wirkt aus dem Mittelpuncte gleichsam ihres Gegenstandes, einer durchaus formlosen Materie; und dieser subjective Gegenstand ist nur ein einziger und einfacher, dem sie alle seine Verschiedenheiten und Bestimmungen durch die Form erst geben muß.

Aber dürfen wir eine solche formlose Materie annehmen, wenn wir sie nirgend finden, und kein

Mittel haben, uns von ihrer Realität zu überzeugen? — Wir dürfen es keineswegs. Fehlt es uns aber darum an einem Mittel die Farben wahrzunehmen, weil wir nicht das Ohr dazu gebrauchen können? Freylich, um das von dem Subjecte der Kunst so ganz verschiedene Subject der Natur wahrzunehmen, bedarf es eines andern, als des äusserlichen Sinnes: es wird nur durch das Auge der Vernunft erblickt, dem es aber nicht entgehen kann.

Wie sich die Form der Kunst zu der Materie der Kunst verhält, so verhält sich, unter der gehörigen Einschränkung, auch die Form der Natur zu der Materie der Natur. Welche unzählige Menge von Verwandlungen sehen wir nicht die Kunst mit einer einzigen Materie vornehmen! Hier liegt der gefällte rohe Stamm; dort steht ein ausgeschmückter, mit dem kostbarsten Geräthe angefüllter Pallast. Aehnliche Verwandlungen zeigt uns die Natur. Was erst Samen war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brodt — Nahrungssaft — Blut — thierischer Samen — ein Embryo — ein Mensch — ein Leichnam; dann wieder Erde, Stein, oder andere Masse, und so fort. Hier erkennen wir also Etwas,

welches sich in alle diese Dinge verwandelt, und an sich immer eins und dasselbe bleibt. Es kann also weder Körper seyn, noch zu dem gehören, was wir Eigenschaften, Beschaffenheiten oder Qualitäten nennen; denn diese sind veränderlich und gehen von einer natürlichen Form in die andere über: es kann folglich auch nicht körperlich und sinnlich dargethan werden.

Da nun aber, diesem zufolge, alle natürliche Formen aus der Materie hervorgehen und in dieselbe zurückkehren; so scheint wirklich nichts beständig, ewig, und des Namens eines Princips würdig zu seyn, als allein die Materie. Die Formen können ohne die Materie, die sie aus ihrem Schooße hervorgehen läßt, und wieder darin aufnimmt, nicht bestehen; dahingegen die Materie immer dieselbe, und immer eben fruchtbar bleibt. Darum sind nicht wenige, nachdem sie dem Grunde der natürlichen Formen lange nachgedacht hatten, zuletzt auf den Gedanken gerathen, es wären diese Formen bloße Zufälligkeiten, Beschaffenheiten und Umstände der Materie. Der Materie allein müsse folglich Realität, Vollkommenheit und wirkliches Vermögen zugeschrieben werden;

keineswegs aber solchen Dingen, welche deutlich zu erkennen geben, daß sie weder Substanz, noch Natur, sondern nur Dinge der Substanz und der Natur sind. Dieser Lehre, welche die Materie zu einem nothwendigen, ewigen und göttlichen Princip macht, war auch der Peripatetische Maure Avicebron zugethan, der sie den Gott nennt, in welchem alle Dinge sind.

Wirklich muß man in diesen Irrthum gerathen, wenn man nur eine zufällige Form, eine Form der zweiten Gattung, und nicht jene nothwendige, ewige und erste, welche aller Formen Form und Quelle ist, erkennt, die wir mit den Pythagoräern das Leben und die Seele der Welt genannt haben.

Aber diese erste allgemeine Form, und jene erste allgemeine Materie: wie sind sie vereinigt, unzertrennlich; verschieden — und dennoch nur Ein Wesen? Dieses Räthsel müssen wir nun aufzulösen suchen.

Das Princip, welches Materie heißt, kann auf zweyerley Weise betrachtet werden. Einmal, als Potenz; hernach, als Subject. Wenn wir sie als Potenz betrachten, fallen alle mögliche Wesen

auf eine gewisse Weise unter ihren Begriff; und die Pythagoräer, Platoniker, Stoiker und Andere, haben sie aus dieser Ursache nicht weniger zu den übersinnlichen, als zu den sinnlichen Dingen gerechnet. Wir sehen die Materie nicht ganz so an, wie diese Weltweisen, sondern machen uns von ihr, als Potenz, einen höheren und mehr entwickelten Begriff.

Gewöhnlich theilt man die Potenz, oder das Vermögen, in ein actives und ein passives ein. Ich lasse den activen Modum bey Seite, um bey dem passiven zu bemerken, daß man, um ihn nach der Wahrheit zu betrachten, ihn rein und absolut betrachten müsse. Nun ist es unmöglich, irgend einer Sache Daseyn beyzumessen, welcher das Vermögen da zu seyn gebräche. Letzteres bezieht sich aber so ausdrücklich auf den activen Modum, daß hieraus sogleich erhellt, wie der eine ohne den andern nicht seyn kann, sondern beyde sich einander gegenseitig voraussetzen. Wenn also von jeher ein Vermögen zu wirken, hervorzubringen, zu erschaffen da war, so mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht, und erschaffen zu werden, da seyn. Der Begriff der Materie, als eines passiven

Wesens, auf diese Weise gefaßt, läßt sich mit dem Begriffe des höchsten übernatürlichen Princips ohne Bedenken vereinigen, und nicht allein alle Philosophen, sondern auch alle Gottesgelehrte müssen ihre Stimme dazu geben. Die vollkommene Möglichkeit des Daseyns der Dinge, kann vor ihrem wirklichen Daseyn nicht vorhergehen, und eben so wenig nach demselben überbleiben. Wenn es eine vollkommene Möglichkeit, wirklich zu seyn, ohne wirkliches Daseyn gäbe, so erschafften die Dinge sich selbst, und wären da ehe sie da wären. Das erste und vollkommenste Princip fasset alles Daseyn in sich; kann alles seyn, und ist alles. Wenn es nicht Alles seyn könnte, so wär' es auch nicht alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit, sind in ihm also ein unzertrenntes und unzertrennliches Eins. Nicht so die andern Dinge, welche seyn und nicht seyn, so oder anders bestimmt werden können. Jeder Mensch ist in jedem Augenblicke, was er in diesem Augenblicke seyn kann; aber nicht alles was er überhaupt und der Substanz nach seyn kann. Was alles ist, was es seyn kann, ist nur ein Einziges, welches in seinem Daseyn alles

andere Daseyn begreift. Die übrigen Dinge sind nur was sie sind, und jedesmal seyn können, einzeln, besonders, in einer gewissen Ordnung und Folge. Also ist ein jedes Vermögen eine Handlung, welche im Princip eingewickelt, ungetrennt, die einfache Handlung des Princips selbst ist, welche in den Dingen entwickelt, zerstreut und vervielfältigt erscheint.

Das Universum, die unerzeugte Natur, ist ebenfalls alles was sie seyn kann in der That und auf Einmal; weil sie alle Materie nebst der ewigen unveränderlichen Form ihrer wechselnden Gestalten in sich faßt: aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren besonderen Theilen, Beschaffenheiten, einzelnen Wesen, überhaupt ihrer Aeusserlichkeit, ist sie schon nicht mehr was sie ist und seyn kann; sondern nur ein Schatten von dem Bilde des ersten Princips, in welchem thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit Eins und dasselbe sind. Da kein Theil des expliciten Weltalls alles ist, was er seyn kann, wie sollte das aus lauter solchen Theilen bestehende Ganze die Vollkommenheit einer Natur ausdrücken, welche alles ist,

was sie seyn kann, und nichts seyn kann, was sie nicht ist?

Unserem Verstande ist es unmöglich, jenes durchaus und schlechterdings thätige Vermögen, welches zugleich das schlechterdings und durchaus leidende Vermögen ist, zu fassen; wir begreifen weder wie Etwas alles seyn **kann**, noch wie es alles **ist**; denn unsere ganze Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß der Aehnlichkeit und des Verhältnisses, welche bey dem Unermeßlichen, Unvergleichbaren, schlechterdings Einzigen auf keine Weise kann angewendet werden. Wir haben kein Auge weder für die Höhe dieses Lichts, noch für die Tiefe dieses Abgrundes; worüber die Heiligen Bücher, indem sie beyde äusserste Enden zusammenfassen, mit Erhabenheit sagen: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut Dies illuminabitur. *Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus.*

III.

Von dem materiellen Princip als Subject betrachtet.

Wir haben gesehen, indem wir die Materie als Potenz betrachteten, daß man ihr, ohne der Gottheit zu nahe zu treten, einen höheren Rang anweisen kann, als Plato in seiner Politik und seinem Timäus gethan hat. Man hüte sich nur die Materie der zweiten Gattung, welche das Subject allein der natürlichen veränderlichen Dinge ist, mit derjenigen zu vermischen, welche sinnliche und übersinnliche Welt mit einander gemein haben. Aller Anstoß ist alsdann gehoben, und man wird ohne große Schwierigkeit anerkennen, daß das erste Princip nicht auf eine unterschiedene Weise, weder mehr formal noch mehr material sey, welches am Ende zu der Erkenntniß führt, daß der Substanz nach alles Eins sey.

Was nun die Substanz angeht, so findet sich nicht, daß weder die Peripatetiker, noch die Platoniker, in Absicht derselben einen Unterschied des Körperlichen und Unkörperlichen gemacht haben; und

es kann ein solcher Unterschied auch nur in Beziehung auf die Form statt finden. Die bestehenden verschiedenen Dinge führen uns nothwendig auf ein Princip ihres Bestehens, auf ein einfaches Grundwesen, in welchem alle Unterschiede der einzelnen Formen verschwinden. Wie nun die sinnlichen Dinge zusammen ein Subject des Sinnlichen voraussetzen, so setzen die intelligibeln ebenfalls ein Subject des Intelligibeln voraus. Beyde erfordern aber nothwendig wieder einen Grund, der ihnen gemein sey, weil kein Wesen seyn kann, welches nicht aus einem Daseyn hervorginge und darauf beruhte, dasjenige Wesen allein ausgenommen, dessen Wirklichkeit in seinem Wesen schon begriffen und vollständig gegeben ist.

Wenn der Körper, wie allgemein zugegeben wird, eine Materie, die nicht Körper ist, voraussetzt, diese also, der Natur nach, dem körperlichen Daseyn vorhergeht; so sehe ich nicht ein, was die Materie mit den Substanzen, welche man unkörperlich nennt, so ganz unverträglich machen sollte. Es giebt ja auch der Peripatetiker genug, welche sagen: da in den körperlichen Substanzen ein gewisses for-

melles und göttliches Etwas angetroffen werde, so müsse ein gewisses materielles Etwas auch in den göttlichen seyn, damit die Ordnungen der niedern und höheren Dinge in einander greifen, und sich gegenseitig bestimmen können. Auch Plotin sagt in dem Buche von der Materie, daß wenn sich in der intelligibeln Welt eine Menge und Mannichfaltigkeit von Wesen befinde, so müsse neben dem, was ihre Eigenheiten und Verschiedenheiten bestimme, noch etwas seyn, was sie alle mit einander gemein haben. Dieses, was allen gemein sey, vertrete die Stelle der Materie; was ihre Eigenheit und Verschiedenheit bestimme, die Stelle der Form. Wo keine Verschiedenheit wäre, da wäre keine Ordnung, keine Schönheit und Zierde. Verschiedenheit und Ordnung aber lassen sich nicht denken, ohne daß man zugleich Materie setzt.

Diese Materie, welche den unkörperlichen wie den körperlichen Dingen zum Grunde liegt, ist ein mannichfaltiges Wesen, in so fern es die Menge der Formen in sich schließt; in sich betrachtet aber schlechterdings einfach und untheilbar. Sie ist alles was seyn kann in der That und auf einmal; und weil

sie alles ist, kann sie nichts insbesondre seyn. Ich gestehe, daß es nicht für jeden leicht zu fassen ist, wie Etwas alle Eigenschaften, und keine besitzen, das formelle Wesen von allem seyn, und doch selbst keine Form haben könne; doch ist dem Weltweisen der Satz bekannt: non potest esse idem, totum et aliquid. Und was sehen wir nicht die Materie von unseren Augen alles seyn und werden, ohne daß wir sie nach einer der besonderen Contractionen der Form benennen können? Ist sie Luft, Feuer, Wasser oder Erde? Ja, wenn wir auch zu den niedrigeren Gattungen des Individuellen und den bloßen Modificationen der Kunst herabsteigen: wer wird z. B. jene Contraction durch die Form, welche wir Holz nennen, wer wird den Begriff dieser Substanz aus der Vorstellung eines Tisches, Stuhles oder Bettes herleiten wollen? So nimmt die Materie im höchsten Verstande alle Formen an, ohne durch irgend eine dargestellt zu werden. Nullas habet dimensiones, ut omnes habeat. Aber jene Unendlichkeit von Formen, welche sie annimmt, nimmt sie nicht von einem andern und gleichsam nur äusserlich an, sondern sie bringt

sie aus sich selbst hervor. Sie ist nicht jenes prope nihil, wozu einige Philosophieen sie haben machen wollen, und darüber mit sich selbst in Widerspruch gerathen sind; nicht ein reines, leeres, nackendes Vermögen, ohne Wirksamkeit, Vollkommenheit und That. Wenn sie für sich selbst keine Form hat, so ist sie nicht davon entblößt, wie das Eis von der Wärme, oder der Abgrund von dem Lichte: sie gleicht der kreißenden Gebährerinn, wenn sie die Frucht aus ihrem Schooße drängt.

Nicht bis zu dem Begriffe des allerhöchsten Wesens, dessen Erkenntniß ausser dem Bezirke des menschlichen Verstandes liegt, können wir uns auf diese Weise hinaufschwingen; wohl aber zu der Einsicht, welchergestalt die Seele der Welt alles vermag, alles wirkt, alles in allem ist, und wie die unendliche Menge der einzelnen Dinge in ihr und durch sie nur Ein Wesen ausmachen. Diese Einheit zu erkennen ist der Zweck aller Philosophie und Erforschung der Natur. Höhere Betrachtungen, welche über die Natur hinausgehen, sind demjenigen, welcher nicht glaubt, unmöglich, und von keinem Nutzen. Es gehört dazu ein übernatürliches Licht, welches

nie bey der Meynung, jedes Ding sey Körper, entweder einfach wie der Aether, oder zusammengesetzt, wie die Gestirne und andere Wesen dieser Gattung, angetroffen wird. Die Anhänger dieser Meynung suchen die Gottheit nicht ausser dem Unendlichen der Welt und der unendlichen Reihe der Dinge, sondern innerhalb der Welt und in den Dingen; und dieses allein macht den Unterschied zwischen dem gläubigen Theologen und dem eigentlichen Weltweisen aus.

Auch Aristoteles und seine Nachfolger lassen die Formen aus dem inneren Vermögen der Materie vielmehr hervorgeben, als auf eine andere gewissermassen äusserliche Weise darin erzeugt werden; aber anstatt das wirksame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben sie es hauptsächlich in der Entwickelung derselben nur erkennen wollen; da doch die vollendete, sinnliche und ausdrückliche Erscheinung eines Dinges nicht der hauptsächliche Grund seines eigentlichen Daseyns, sondern nur eine Folge und Wirkung desselben ist. Die Natur bringt ihre Gegenstände, nicht wie die Kunst durch Wegnehmen und Zusammenfügen, son-

dern allein durch Scheidung hervor. So lehrten die weisesten Männer unter den Griechen, so die Morgenländer; und Moses, da er die Entstehung der Dinge beschreibt, führt das allgemeine wirksame Wesen also redend ein: die Erde bringe hervor lebendige Thiere; das Wasser bringe hervor sein Lebendiges. So viel, als überhaupt: es bringe die Materie hervor. Denn bey Mose ist das materielle Princip der Dinge Wasser. Den wirksamen Verstand nennt er Geist. Dieser schwebte auf dem Wasser, und es wurde Schöpfung. Alles geht, durch Scheidung, allmählich aus dem Gewässer hervor.

IV

Von dem Einen.

So ist das Universum Eins, unendlich, unbeweglich. Es giebt nur Eine absolute Möglichkeit, nur Eine Wirklichkeit und That. Form oder Seele ist nur Eins; nur Eins Materie oder Körper. Eins das Ding; Eins das Wesen. Eins das Größte

und Beste, zu dessen Wesen es gehört, nicht gefaßt werden zu können, und weder Ende, noch Grenze, noch irgend eine letzte Bestimmung zu haben. Es ist also unendlich und unermeßlich; folglich auch unbeweglich. Seinen Ort kann es nicht verändern, weil ausser ihm kein Ort vorhanden ist. Es wird nicht erzeugt, weil alles Daseyn sein eigenes Daseyn ist. Es kann nicht untergehen, weil nichts ist, worin es übergehen könnte. Es kann weder wachsen noch abnehmen, weil sich das Unendliche, zu dem keine Verhältnisse passen, so wenig vermindern als vermehren läßt. Es ist keinem Wechsel unterworfen; weder von aussen, da ihm nichts äusserlich ist; noch von innen, weil es alles, was es seyn kann, zugleich und auf Einmal ist. Seine Harmonie ist eine ewige Harmonie und die Einheit selbst. Es ist nicht Materie, weil es keine Figur, keine Grenze hat, noch haben kann. Es ist nicht Form und ertheilt keine Form oder Gestalt, weil es selbst Jedes und das Gesammte, Eins und Alles ist. Es kann weder gemessen, noch zum Maaß genommen werden. Es faßt und umfaßt sich selbst nicht, weil es nicht größer ist als es selbst. Es wird nicht gefaßt und

umfaßt, weil es nicht kleiner ist als es selbst. Es vergleicht sich nicht und kann nicht verglichen werden, weil es nicht eins und ein anderes, sondern Eins und dasselbe ist.

Da es Eins und dasselbe ist, so hat es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn; und weil es nicht ein Seyn und ein anderes Seyn hat, so hat es auch nicht Theile und andere Theile; und weil es nicht Theile und andere Theile hat, so ist es nicht zusammengesetzt. Es ist auf gleiche Weise das Gesammte und ein Jedes, Alles und Eins; also Grenze und dennoch keine Grenze; Form und dennoch keine Form; Materie und dennoch keine Materie; Seele und dennoch keine Seele. Seine Höhe beträgt nicht mehr, als seine Länge und Tiefe. Man kann es, wenn man will, mit einer Sphäre vergleichen; aber es ist keine Sphäre. In einer Sphäre sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie einerley Grenze haben; in dem Weltall hingegen sind Länge, Breite und Tiefe dieselben, weil sie keine Grenze haben, sondern unendlich sind. Wo kein Maaß ist, da sind keine Verhältnisse, noch überhaupt Theile, welche sich vom Ganzen unterschei-

den. Ein Theil des Unendlichen wäre selbst ein Unendliches; also Eins mit dem Ganzen. Es kann folglich in der unendlichen Dauer auch die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick unterschieden werden; denn das eine hat zur Ewigkeit nicht mehr Verhältniß, als das andere. Auch Du bleibst immer eben weit vom Unendlichen entfernt, und ausser allem Verhältnisse gegen dasselbe, du magst ein Mensch, eine Ameise oder eine Sonne seyn. Dasselbe gilt von allen einzelnen Dingen ohne Ausnahme, weil der Begriff des Unendlichen alle Einzelnheiten und Verschiedenheiten, alle Zahl und Größe aufhebt. Im Universo ist der Körper nicht vom Puncte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinsten unterschieden*). Es ist

*) Im Universo ist der Körper nicht vom Puncte unterschieden, weil Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Actus im Unendlichen eins und dasselbe; der Punct aber die Potenz der Linie, die Linie die Potenz der Fläche, die Fläche die Potenz des Körpers ist. Es ist genau dieselbe Vorstellungsart, welche sich im Spinoza findet. Man würde aber sowohl den Bruno, als den Spinoza sehr übel verstehen, wenn man ihnen die ungereimte Meynung beymäße, es könnten Linien aus Punc-

lauter Mittelpunct; oder sein Mittelpunct ist überall, und sein Umkreis nirgend. Darum war es keine leere Rede, wenn jene Alten von dem Vater der Götter sagten, er erfülle alle Dinge, habe in jedem Theile des Weltalls seinen Sitz, sey der Mittelpunct eines jeden Wesens, Eins in Allem und derjenige, durch welchen Eines Alles ist. Die einzelnen Dinge, welche sich einander unaufhörlich verändern, suchen kein neues Daseyn, sondern nur eine andere Art des Daseyns. Sie sind; aber sie sind nicht alles, was seyn kann, in der That und zugleich. Dieselbe Contraction der Materie, welche die Form eines Pferdes bestimmt, kann nicht zugleich die Form eines Menschen, einer Pflanze, oder sonst eines einzelnen Dinges bestimmen. Alle gehören zu Einem Daseyn; nur nicht auf dieselbe Weise. Das Universum aber begreift nicht allein alles Daseyn, sondern auch alle Weisen des Daseyns in sich; es ist alles, was seyn kann, in der That, zugleich, vollkommen, und auf eine schlechterdings einfache Weise.

---

ten, Flächen und Linien, Körper aus Flächen zusammengesetzt werden. Alle Figuration ist bey ihnen bloße äusserliche Determination durch Bewegung.

Was die Verschiedenheiten der Dinge, Zahl, Maaß und Verhältniß ausmacht, beruhet auf Zusammensetzung, Figur und andern Modificationen der Substanz, welche in sich immer dieselbe bleibt. In diesem Verstande sagt Salomo, es geschehe nichts neues unter der Sonne. Alles ist Eitelkeit, ausser dem unveränderlichen allgegenwärtigen Einzigen; seine Substanz ist die Einzige Substanz; alles ausser ihm ist Nichts.

Die zahllose Menge der Wesen befindet sich also im Weltall nicht wie in einem bloßen Behältnisse, oder Raume; sondern es sind diese Heere der einzelnen Dinge, gleich den Säften und dem Blute in dem Leben eines Leibes. Wie die menschliche Seele, untheilbar und nur Ein Wesen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig ist, indem sie zugleich das Ganze desselben zusammen hält, trägt und bewegt: so ist auch das Wesen des Weltalls im Unendlichen Eins, und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile desselben angesehen werden, gegenwärtig; so daß in der That das Ganze und jeder Theil, der Substanz nach, nur Eins ist. Diese nannte da-

her Parmenides mit Recht das Eine, Unendliche, Unwandelbare. Und wie auch seine Lehre, von der wir keine recht bestimmte und zuverlässige Nachricht haben, übrigens beschaffen gewesen seyn mag, so stehet überhaupt doch dieses einmal fest: daß alles, was wir an den Körpern, in Ansehung ihrer Bildung, Eigenschaften, Figur, Farbe und anderer Beschaffenheiten verschiedenes wahrnehmen, nichts als äussere Gestalt Einer und eben derselben Substanz sey, eine veränderliche Erscheinung eines unveränderlichen ewigen Wesens; und daß in diesem Wesen alle Gestalten eingewickelt liegen, wie im Samen die unsichtbaren Glieder. Durch die Entwickelung dieser Glieder wird keine andere neue Substanz hervorgebracht, sondern nur eine vollendete Begebenheit vor Augen gestellt.

Die Bemerkung von dem Samen in Absicht der thierischen Glieder, gilt auch von der Speise in Absicht der Säfte, des Blutes, des Fleisches, des Samens selbst; eben so wieder von den andern Dingen, welche vor der Speise vorhergeben; und so von Stufe zu Stufe immer weiter hinauf, bis wir zu einem physischen allgemeinen Wesen, und am

Ende zu jener ursprünglichen allgemeinen Substanz gelangen, welche Eine und dieselbe für alle Dinge, und das Wesen aller Wesen ist. Wie der Künstler seine Materie jedem Maaße, jeder Gestalt und Absicht unterwirft, die Dinge seiner Kunst aber nie die Materie selbst, sondern nur Dinge von und aus dieser Materie werden, so ist alles was zu den Verschiedenheiten der Geschlechter, Arten und Eigenschaften gehört, was durch Geburt, Auflösung, Wechsel und Wandel zum Daseyn gelangt, kein wahrhaftes Wesen, und sein Daseyn kein eigentliches Daseyn, sondern es gehört nur zu den Beschaffenheiten und dem Zustande des Wesens, welches in sich Eins, unendlich, unbeweglich, Subject, Materie, Leben, Seele, überhaupt das allein Wahre und Gute ist.

Daß allem Zusammengesetzten und Theilbaren etwas nicht Zusammengesetztes und Einfaches zum Grunde liege, und jenes auf dieses zurückgeführt werden müsse, ist eine anerkannte allgemeine Wahrheit. Auch ringt der menschliche Verstand unaufhörlich darnach, diese Einheit zu ergründen, und läßt nicht ab mit Forschen und Streben, bis er

entweder sie selbst in den Dingen, oder wenigstens für seine Vorstellung ein Bild der Aehnlichkeit von ihr gefunden hat.

So haben Einige, um sich die Art und Weise des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus dem unendlichen Wesen vorzustellen, jene besonderen Substanzen als aus der Einheit entspringende Zahlen betrachtet. Andere wollten lieber das Substanzielle Princip als einen Punct, und die einzelnen Wesen als Figuren ansehen. Die erste Ansicht ist die reinere und bessere. Sie gehört der Pythagoräischen Schule, von welcher Plato sich nur aus Eitelkeit entfernte. Denn sicher war es ihm nicht unbekannt, daß Einheit und Zahlen den Punct und die Figuren bestimmen; diese also jenen, nicht jene diesen zum Grunde liegen: oder man müßte behaupten wollen, daß die unkörperliche Substanz die körperliche voraussetze. Maaß ohne Zahl läßt sich nicht denken; folglich sind die arithmetischen Vorstellungen und Begriffe schicklicher, als die geometrischen, um uns durch die Menge der Wesen bis zu der Wahrnehmung und Betrachtung jenes einfachen Princips zu leiten, welches allein Substanz

und die Wurzel aller Dinge ist. Unmöglich kann dieses Wesen durch ein eigenthümliches Wort, oder sonst auf eine bestimmte, mehr positive als negative Weise bezeichnet werden. Darum haben es Einige Punct, Andere Einheit, wieder Andere das Unendliche, jeder nach dem Gesichtspuncte, aus dem er es betrachtete, genannt.

Wie unser Aufsteigen zu demselben, so ist sein Herniedersteigen zu uns. Wir erzeugen, durch Zusammenfassen des Mannichfaltigen, Einheit des Begriffes; das erste Princip erzeugt, indem es seine Einheit entwickelt, die Mannichfaltigkeit der Wesen. Es nimmt aber dadurch, daß es zahllose Arten und Geschlechter, eine Unendlichkeit von einzelnen Dingen hervorbringt, für sich selbst keine Zahl, kein Maaß noch Verhältniß an; sondern bleibt Eins und untheilbar in allen Dingen. Wenn wir also einen einzelnen Menschen ansehen, so nehmen wir nicht eine besondere Substanz, sondern die Substanz im besondern wahr.

Demjenigen, welcher unseren Betrachtungen bis hieher gefolgt ist, kann die Behauptung des Heraklit von der durchgängigen Coincidenz des Entge-

gengesetzten in der Natur, welche alle Widersprüche enthalten, aber zugleich sie in Einheit und Wahrheit auflösen muß, nicht mehr anstößig seyn. Von dieser Coincidenz giebt uns nicht allein die Mathematik manche Beyspiele und Beweise; sondern wir finden ihre Wirklichkeit auch auf jedem andern Wege bestätigt. Muß nicht das Principiatum von seinem Principio allemal wesentlich verschieden seyn? Kälte und Wärme, jedes im niedrigsten Grade, verlieren sich in Eine und dieselbe Eigenschaft, und beweisen die Identität ihres Princips, dessen Modificationen, im höchsten Grade, Resistenz, im niedrigsten, Vereinigung erblicken lassen. Wer sieht nicht, daß Untergehen und Entstehen einerley Quelle haben? Die Liebe des Einen ist der Haß des Andern. In der Substanz und dem innersten Grunde der Dinge ist also Haß und Liebe, Freundschaft und Streit, eins und dasselbe. Wie das Princip der Begriffe verschiedener und sich einander aufhebender Gegenstände, nur Ein Princip der Erkenntniß ist; so ist auch das Princip verschiedener und sich einander aufhebender wirklicher Dinge, nur Ein Princip des Daseyns. Die Mannichfaltigkeit der Ver-

änderungen eines Subjects verhält sich, wie die Mannichfaltigkeit der Empfindungen durch Einen und denselben Sinn.

Um in die tiefsten Geheimnisse der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengesetzen und widerstreitenden äussersten Enden der Dinge, dem Maximum und Minimum nachzuforschen. Den Punct der Vereinigung zu finden, ist nicht das Größte; sondern, aus demselben auch sein Entgegengesetztes zu entwickeln; dieses ist das eigentliche und tiefste Geheimniß der Kunst.

Das höchste Gut, die höchste Vollkommenheit und Seligkeit beruhet auf der Einheit, welche das Ganze umfaßt. Wir ergötzen uns an der Farbe, aber nicht an einer einzelnen, sondern der Vereinigung verschiedener. Es ist eine schwache Rührung, die ein musikalischer Ton für sich allein zuwege bringt; die Zusammenstimmung vieler Töne aber setzt uns in Entzücken. Und wer wird die Wirkung irgend eines besondern Gegenstandes der Empfindung und Wahrnehmung mit derjenigen vergleichen wollen, die wir von dem Wesen erfahren, welches alles, was

That und Vermögen heißt, umfaßt; irgend einen Begriff, mit der Erkenntniß der Quelle aller Erkenntniß? Je mehr unser Verstand die Art dieses allerhöchsten Verstandes, welcher das Begriffene und Begreifende zugleich ist, annimmt, desto richtiger wird unsere Einsicht in das Ganze seyn. Wer dieß Eine faßt, der faßt alles; wer dieß Eine nicht faßt, der faßt nichts. — Was Odem hat, erhebe sich zum Preise des Hohen und Mächtigen, des allein Guten und Wahren; zum Preise des unendlichen Wesens, welches Ursache, Princip — Eins und Alles ist.

Beylage II.

Diokles an Diotima über den Atheismus.

Geliebteste Diotima!

Alles, was wir von der Geschichte des einzelnen Menschen sowohl, als des menschlichen Geschlechtes wissen, lehret uns, daß der Atheismus lange nach der Verehrung einer Gottheit, oder nach der Religion entsprungen ist, und seinen Grund in einem Nachdenken hat, welches schon eine gewisse Uebung des Verstandes voraussetzt.

Zur Erkenntniß der Gottheit hingegen, zu irgend einer Verehrung derselben, oder zur Religion, führet den Menschen die ganze innere Einrichtung seiner Natur.

Diesen Gedanken näher zu bestimmen, so kann zwar die Trauer über einen Helden, einen Weisen oder Wohlthäter, welchen uns der Tod entriß, die Hoffnung, und folglich auch die Vorstellung in uns erregen, daß derselbe noch am Leben sey; wir gelangen aber, wenn wir bloß dieser Spur in der Geschichte der Menschheit folgen, nicht weiter, als zu den Geistern von Fingals Vätern, oder zu den Laren der alten Perser und Hetrusker.

Auch gebe ich zu, daß die Furcht, sie sey nun dem Menschen natürlich wegen der Schwäche seiner physischen Wehr, oder zufällig in ihm, weil er einige seiner ursprünglichen Kräfte verloren hat, uns antreibt, alles um Hülfe anzurufen, was uns umgiebt; aber dieß ist bloß die Quelle solcher Täuschungen, wie einst die Täuschung des Demosthenes war, da er, auf seiner Flucht, ein Gesträuch um das Leben bat.

Das prachtvolle Schauspiel dieses Weltalls hingegen; der ehrfurchterregende Anblick der Sonne, des gestirnten Himmels, eines Regenbogens; die unendlichen Mannichfaltigkeiten der Natur, welche durch alle Sinne zugleich auf die noch leere Seele

des Menschen wirkten, ergriffen dieselbe ganz, und brachten in ihr eine lebhafte, obgleich bloß allgemeine, noch durchaus verworrene Vorstellung, ohne bestimmten Begriff hervor. Dieses Chaos ordnete sich allmählich. Die Gegenstände erhielten ihre Umrisse, vereinzelten, trennten sich; und die Begriffe von Zahl und Größe fingen an hervorzutreten. Auf die erste verworrene Vorstellung, auf jene allgemeine Erschütterung der Seele folgte ein sinnloses Staunen; aber bald hernach machte der Drang der Bewunderung sich gewaltsam Raum, und ehe der Mensch sich zu besinnen vermochte, fühlte er schon Regungen der Sehnsucht und Anbetung in sich entstehen. Dieß ist der Augenblick, in welchem sein sittliches Organ zuerst sich äusserte.

Die Anzahl der Gegenstände aber, sobald der Mensch angefangen hatte, sie zu unterscheiden, war für seine Fassungskraft zu groß. Seine Aufmerksamkeit blieb daher vorzüglich auf denjenigen gerichtet, welcher ihm als der größte, schönste und glänzendste erschien; und dieser Gegenstand wurde nun vor allem Uebrigen in seinen Augen das Höchste.

Mir scheint es keinesweges ungereimt, anzunehmen, daß dieser Hang zu dem, was den stärksten Eindruck erregt, gewisse Thiere eben sowohl, als den Menschen zu Handlungen bestimmte, welche eine Art von Verehrung anzudeuten scheinen; so wie jedes heftige Gefühl im Thiere wie im Menschen analoge Ausdrücke und Handlungen erzeugt, welche Freude, Traurigkeit und Angst verrathen, und die Quelle sind, woraus wir die ersten Elemente der Sprache geschöpft haben.

Ich will diesen natürlichen und einfachen Gang des Menschen zu der dunkeln Erkenntniß irgend eines über ihn erhabenen Wesens, von welchem er sich abhängig fühlt, nicht weiter verfolgen. Genug, wenn wir deutlich eingesehen haben, daß der Keim des Atheismus in dem ersten Kindesalter der Menschheit nicht Wurzel fassen konnte.

Von dem sittlichen Organ, und den daraus entspringenden Gefühlen, in so fern sie zur Erkenntniß der Gottheit leiten können, rede ich nicht; weil dieses Organ in jedem einzelnen Menschen zu verschieden, und bisher noch zu wenig zergliedert wor-

den ist, als daß auf eine allgemeine Annahme desselben gerechnet werden dürfte.

Nachdem nun der Mensch, von jenem dunkeln und noch rohen Gefühl einer über die seinige erhabenen Macht ergriffen, nach und nach seine Zeichen vermehrt, seine Einbildungskraft bereichert und geordnet, und die Kräfte seines Verstandes geübt hatte, versuchte er, um sich mit dieser Macht in ein näheres Verhältniß zu setzen, das bisherige dunkle Gefühl von ihr in einen deutlichen Begriff zu verwandeln. Er gab dem Wesen, welches er Gott nannte, einen bestimmten Umriß, eine Gestalt; und dieser Gott wurde jetzt ein Gegenstand, womit auch sein Verstand und seine Einbildungskraft sich beschäftigen konnten. Und da, mit der Vermehrung seiner Verhältnisse, zugleich sein sittliches Gefühl war erweitert und in Uebung gesetzt worden, so theilte er überdieß noch seinem Gotte Sitten mit. Der Erfolg dieses doppelten Versuches war, daß der Mensch einen Gott nach seinem Bilde geschaffen hatte; woraus bald eine Mehrheit von Göttern entstand.

Als hierauf die Philosophie ihren Ursprung nahm, das ist: als der Mensch sich einen hinläng-

lichen Vorrath von Zeichen und Begriffen zur inneren Betrachtung, zur Vergleichung und Verknüpfung, kurz zu den höheren Verrichtungen des Verstandes gesammelt hatte, drangen sich ihm zuerst lauter Gegenstände auf, welche mit dem Physischen zusammenhingen. Alles war bestimmt; alles hatte seinen Umriß; und da es der Mensch leichter fand, dergleichen scharf gezeichnete, selbst den gröbsten Werkzeugen seiner Sinne noch entsprechende Gegenstände zu behandeln, so vernachläßigte er seine inneren Gefühle, um sich bloß mit Begriffen zu beschäftigen.

Der Mensch (als ein mit Vernunft begabtes Wesen) hat einen äusserst merkwürdigen Trieb, welcher genauer zergliedert zu werden verdiente. Er spürt nämlich, sobald seine Selbstthätigkeit sich zu äussern angefangen hat, überall den Ursachen nach: entweder, weil er jeden Augenblick, wo ihn seine Willenskraft zu einer Handlung bestimmt, sich als **Ursache** fühlt, und er daher, in allem was er sieht, sein **Gleichartiges**, sein Ich, das Handelnde sucht; — oder, weil ihn sein Hang zum Schönen, Reichhaltigen, Einfachen und Vollkommenen auf jene Verknüpfung von Ursache und Wirkung

führt, die zur Bildung eines Ganzen gehört; — oder auch endlich, weil er beym Heraufsteigen zur Ursache einen Leitfaden zu finden hofft, womit er in die Tiefen der Zukunft, die ihn ruft, sich hinab wagen könne.

Dieser Trieb also spornte den Menschen an, die Ursache des Weltalls zu erforschen; da aber, um den Begriff dieser Ursache auch nur unvollkommen zu bilden, nicht allein die vollständige Masse der Zeichen für unsere physischen Begriffe, sondern auch eine Sprache, das Unendliche unserer inneren Gefühle darzustellen, erfordert wird; so ist offenbar, daß der Mensch in diesem zu einer solchen Erforschung noch unreifen Zustande, sich mit der bloßen Erkenntniß des Weltbaues hätte begnügen müssen. Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, hatte er sich den allgemeinen Begriff der Materie gebildet, den ihm seine äusseren Sinne mit Klarheit angaben. Von diesem Begriffe zu den Atomen war der Uebergang natürlich und nothwendig. Das kleine, aber bestimmte, noch in die Sinne fallende Atom war das Aeusserste alles Sichtbaren und Fühlbaren. Alle Atome zusammen machten diese Welt aus.

Eins fehlte jetzt noch dem Menschen zur vollständigen Lösung seiner Aufgabe, und es war ihm leicht, dieses Eine hinzuzufinden. Er schrieb der Materie das Princip einer inneren, mit ihrer Natur verknüpften Bewegung zu; durch Hülfe dieser verborgenen Kraft, glaubte er den Grund, die Entwicklung und Ewigkeit der Welt, gleichsam mit Augen zu sehen; und die Frage von der Entstehung derselben und der Quelle ihrer Beschaffenheiten hielten die Weisen der damaligen Zeit für hinlänglich beantwortet, wenn sie sagten: die Welt ist da und ist so beschaffen, weil sie da und so beschaffen ist. Dieß ist der einfache und vollkommene Atheismus. Die Gottheit war nunmehr entbehrlich geworden; man verlachte, als erträumte Wesen, die Götter, die man sich gebildet hatte; und das Ansehen, welches diese noch eine Zeitlang bey dem Volke behielten, hatten sie, wie Monarchen und Despoten das ihrige, bloß dem sie umgebenden Heere ihrer Diener zu verdanken.

Man nahm indessen eine gewisse Regelmäßigkeit in der Folge der Naturerscheinungen wahr; fühlte in sich selbst ein inneres, die Materie modificiren-

des Princip, welches man Seele nannte: und von diesem Princip bis zur Wahrscheinlichkeit, daß das ganze Weltall von einem ähnlichen Princip modificirt werde, war nur noch ein kleiner Schritt.

Sokrates erschien; dieser überschwengliche Geist, der es zuerst mit Ernst wagte, sein Inneres zu durchforschen. Er entdeckte darin eine andere Welt, weit reichhaltiger, als diejenige, welche seine äusseren Sinne ihm offenbarten; eine Welt, worin der Mensch einigermassen erfährt, was Hervorbringen ist; indessen er in jener nur leidend wahrnimmt, was hervorgebracht wird. In der Regelmäßigkeit der Natur erblickte Sokrates Gesetze; und sein innerer Sinn verfolgte diese Spur hinauf bis zu dem höchsten Gesetzgeber, der sowohl die Dinge als ihre Gesetze erschafft, und dessen Begriff durch die physische Welt nicht gegeben, sondern nur veranlaßt werden kann.

Wahre Gotteserkenntniß, (soweit der Mensch in dieser Lage derselben fähig ist), und vernünftige Gottesverehrung hatten jetzt in dem Herzen solcher Männer ihren Sitz, welche, gleich dem Sokrates, das Endliche der physischen, und das Unendliche der

andern Welt erkannten, mit welcher sie sich, dem Wesen nach, in inniger Verbindung fühlten.

Was den übrigen großen Haufen betrifft, so hatte die Politik, welche immer vorwärts schreitet und ihr Ziel nie aus den Augen läßt, welche Götter und Göttersprüche, Tugend und Laster, Weisheit und Thorheit bloß nach ihrem Zwecke modificirt, sich jeder Gattung der Religion und des Gottesdienstes bemächtigt; und da auch sie zuletzt sich gezwungen sah, durch Einmengung einiger Philosophie der Religion und dem Gottesdienst ein dauerhafteres Ansehen zu verschaffen, so entstand hieraus jenes seltsame Gemisch, welches seitdem so oft und fast in jedem Zeitalter wieder zum Vorschein gekommen ist; jenes Gemisch, welches aus der Gottheit ein Ungeheuer von so vielen inneren Widersprüchen macht, daß es sich selbst zernichtet, und einen zweiten Atheismus erzeugt, der seinen Grund in einem sehr natürlichen Unglauben hat.

In den letzten finsteren Jahrhunderten der Barbarey befanden sich Philosophie und Religion in einem so traurigen Zustande, die Dummheit hatte mit den vortrefflichsten Ideen des Plato und Aristo=

teles einen so langwierigen und vielfachen Mißbrauch getrieben, und dieser Mißbrauch ging zuletzt so weit, daß jeder Versuch, Hand an das daraus entstandene Gewirr zu legen, um es wieder in Ordnung zu bringen, Unsinn gewesen wäre.

Cartesius war einer von denen, welche dieses am lebendigsten erkannten. Er urtheilte, daß vor allen Dingen jene ungeheure, despotisch herrschende Philosophie gestürzt werden müsse; und dieses kühne Vorhaben führte er mit vieler Geschicklichkeit und Klugheit aus. Er ergriff die einzige Maaßregel, welche mit Erfolg ergriffen werden konnte. An die Stelle der alten Philosophie führte er eine neue ein, die im Grunde nicht viel besser als jene alte war, die er aber dem Tone seines Zeitalters, welches bloß am Geistreichen hing, so vollkommen anzupassen wußte, daß seine Lehre, indem sie den Flug einer lebhaften, aber noch regellosen Einbildungskraft begünstigte, überall Liebhaber und Beyfall fand. Ein jeder war stolz darauf, nach seiner eigenen Weise eine Philosophie zu Stande bringen zu können; und dieses stürzte das Ungeheuer zu Boden.

Der raschen, von ihren Banden kaum befreyten, noch ungezähmten und zügellosen Einbildungskraft däuchte jetzt nichts mehr dunkel noch unmöglich. Da man ehemals bloß die Welt aus der Materie gebildet hatte, so gelang es nunmehr, einen Gott daraus zu machen; und hieraus entstand jener Proteus eines zweydeutigen Atheismus, der, nach jeder Vorstellungsart sich bequemend, unter einer und ebenderselben Gestalt, uns, nach Belieben, bald ein Chaos, bald einen Gott zeigt.

Indessen waren große Geister, in ihrer Muße, beschäftigt gewesen, die übergebliebenen kostbaren Keime der Geometrie, welche die tiefsinnigen Alten aus der sichtbaren Welt abgesondert hatten, zu sammeln. Diese Keime, mit Sorgfalt gepflegt, hatten das glücklichste Gedeihen; und aus ihnen sproßte eine intellectuelle Welt hervor, die dem Anschein nach eben so reich, als die wirkliche sinnliche Welt, und selbst als die sittliche war, welche Sokrates zuerst entdeckt hatte.

Gleichwohl schränkte sich alles, was durch den mühsamen Fleiß dieser Männer war errungen worden, bloß auf zwey, aber allerdings sehr wichtige

Vortheile ein. Der Eine war: man hatte dem Verstande die möglich beste Uebung verschafft; der Andere: mit der Wahrheit war man so vertraut geworden, daß man sie nirgend mehr vermissen wollte. Im Grunde war jedoch diese, eine so reizende Form tragende, Geometrie nichts als ein körperloses Schattenwesen; oder richtiger, ein bloßes Werkzeug, — der Leyer des Orpheus gleich, welche Thiere und Bäume nur alsdann an sich zog, wenn sein erhabener Gesang sich dazu hören ließ.

Endlich setzten sich einige große Geister in den Besitz der Geometrie. Keppler, Newton, Huygens führten sie von neuem zur Naturlehre zurück, von welcher sie sich abgesondert hatte. Alle ihre seit jener Trennung erworbene Reize theilte sie nun der Naturlehre mit; gab derselben schärfere Umrisse; legte ihr das Gewand der Wahrheit an, und bereicherte sie mit den Entdeckungen und Beweisen von den Gesetzen der Materie, deren Richtigkeit und Wirklichkeit durch die Folge der Naturerscheinungen bestätigt wurde.

Der Mensch hatte Ursache stolz auf seine bisherigen Bemühungen zu seyn. Es war ihm gelun-

gen zu begreifen, was er sah und was er fühlte. Er hatte die gegen ihn gekehrten Seiten des Weltalls genau beleuchtet, hatte sich eine Mechanik gebildet, welche die Materie nach seinen Bedürfnissen modificirte, und hatte in gewisser Absicht die Naturlehre seiner Herrschaft unterworfen.

Unwissend war er noch als eingeschränktes Wesen; aber zugleich wissend, als verständiges Wesen, indem er von dieser göttlichen Geometrie sich keinen Schritt entfernte.

Zu dieser Höhe brachten Newtone unsere Kenntnisse in der Naturlehre, und überall lag derselben Wahrheit zum Grunde. Diese großen Männer hatten gleichsam die Handgriffe der Gottheit bey ihren Werken aufgespürt; sie hatten die Gesetze der Bewegung, der Anziehungskraft, der Schwere, und so vieler anderer Kräfte, oder auch so vieler verschiedener Modificationen nur einer und ebenderselben Kraft, aus sichtbaren und fühlbaren Wirkungen derselben bewiesen; aber niemals errötheten sie, ihre Unwissenheit in Absicht der ersten Ursache von diesem allem zu gestehen. Die Folge davon war, daß der erreichte bewundernswürdige Umfang ihrer wirk-

lichen Erkenntnisse, verbunden mit der Einsicht ihrer Unwissenheit, sie dem großen Beweger des Alls näher brachte, und sie mit Anbetung gegen ihn erfüllte.

Newton erstaunte mit Recht über seine Entdeckungen, deren Grenzen jedoch sein großer Verstand erkannte. Seine Nachfolger erstaunten auch darüber; aber stolz, soviel von ihm gelernt zu haben, und zugleich eifersüchtig auf seinen Ruhm, wollten sie wissen, was dieser große Mann zu wissen sich nie angemaßt hatte. Sie sahen mit ihren Augen die erstaunlichen Wirkungen, welche sie, mit Hülfe seiner erhabenen Mechanik, auf die Materie, die sie unter Händen hatten, hervorzubringen vermochten; und zogen nun hieraus folgenden Schluß. Wenn die Ursache der Anziehung, der Schwere, der Bewegung, des Denkens, kurz alles dessen, was zu der sogenannten metaphysischen Welt gerechnet wird, Materie wäre, obgleich eine weit feinere, als diejenige ist, welche wir mit unseren unvollkommenen Augen sehen; so müßte auch auf diese weit feinere Materie eine solche Anwendung unserer Mechanik möglich seyn, daß dadurch die Wirkungen der Schwere,

der Anziehung, des Vermögens zu denken, u. s. w. sich hervorbringen ließen. Sollte es nun unserer glücklichen Einbildungskraft gelingen, den Mechanismus oder die Modificationen zu errathen, woraus nothwendiger Weise jene Wirkungen, deren Ursache wir suchen, erfolgen müßten; so wäre augenscheinlich dargethan, daß alles, was wir in der Natur erblicken, nichts als verschiedentlich modificirte Materie sey. Und was anderes, als dieses letztere, dürfen wir vermuthen, da wir wirklich nichts sehen, nichts fühlen noch riechen können, was nicht Materie ist?

Augenblicklich nahm jetzt die glückliche Einbildungskraft dieser Herren ihren Flug, gerade wie zu den Zeiten des Cartesius; nur mit dem Unterschiede, daß die Einbildungskraft seitdem mit den Ideen des an Ideen aller Art fruchtbarsten Jahrhunderts, welches je gewesen ist, sich bereichert hatte: und Cartesius, der sein sonderbares Lehrgebäude bloß um seiner andern Absichten willen zu errichten genöthigt war, hätte schwerlich den Muth gehabt, einer mit solchen Materialien versehenen Einbildungskraft, als jetzt die unsrige ist, den Schwung zu geben.

Vielleicht ist niemals von den Menschen auf die Ründung eines Systems, und die Mittel, ihm eine leichtere Ausbreitung zu verschaffen, so viel Geist verschwendet worden, als jetzt von den Materialisten auf den zarten und künstlichen Bau ihrer Kügelchen, ihrer Afterkegel, Fasern, Häkchen und Ringe, und auf ihre zu- und ausströmenden Materien verschwendet wurde, durch deren Hülfe sie zwischen Physik und Metaphysik eine so innige Verbindung zuwege brachten, daß nunmehr das Ganze dieses Weltalls die entzückendste Gleichartigkeit, und eine Einfachheit erhielt, die jedes andere Princip, ausser der sich selbst bestimmenden Materie, als überflüssig und entbehrlich ausschloß.

Von dem unwiderstehlichen Reize dieses Systems kann man sich einen Begriff machen, wenn man sieht, daß mit der Philosophie sich abgebende Gottesgelehrte sogar, bey allem Eifer für Orthodoxie, den sie noch haben mögen, die kleine Unbesonnenheit begehen, das Ansehen des Glaubens an die Gottheit, der sie dienen, auf das Spiel zu setzen, bloß um einige Ansprüche auf den schmeichelhaften

Ruhm zu erwerben, daß auch sie eine kleine Welt erschaffen — oder wenigstens zusammen setzen können.

Dieß ist der dritte Atheismus. Seine Quelle liegt in den Anmaßungen einer übermüthig gewordenen Vernunft.

Sie sehen, daß dieser Atheismus, und der erste und älteste, im Grunde einerley Gattung sind; indem beyde die Materie zur einzigen Grundlage haben. Nur ist der Unterschied sehr groß zwischen einer rohen Materie, von welcher man mit Genauigkeit noch keine Gesetze, keine Eigenschaften kennt, und die der Einbildungskraft nichts als eine todte Masse darbietet: und einer Materie, an welcher so viele Jahrhunderte lang der Fleiß der Menschen sich geübt hat; einer Materie, die von denselben zerlegt worden ist, damit ihre Theile desto besser bearbeitet würden; der man, um eine Größenlehre zu bilden, den Begriff des Umrisses, und um eine Arithmetik zu Stande zu bringen, den Begriff der Zahl entrissen hat, und welche jetzt, nachdem dieß alles wieder zusammengefügt worden ist, als ein völlig ausgebildeter Gegenstand sich der inneren Anschauung darstellt.

Der erste Atheismus, welcher einer in ihrer Einsicht noch zu beschränkten Vernunft sein Daseyn zu verdanken hatte, verlor sich von selbst, sobald man anfing, auch die sittliche Welt mit Ernst zu betrachten.

Der zweite — ein bloßer, oft aus richtigen Vernunftschlüssen gefolgerter, in Gleichgültigkeit ausartender Unglaube — findet in dem Schooße wahrer Weltweisheit seine Genesung.

Der dritte aber, diese riesenhafte Geburt unseres thörichten Stolzes, wird nicht eher gestürzt werden, als bis der Mensch mit folgenden unläugbaren Wahrheiten sich vertrauter gemacht hat: nämlich, daß die Materie nur ein Wort ist, wodurch man die wirklichen Wesenheiten bezeichnet, in so fern zwischen diesen Wesenheiten und unseren jetzigen Organen Beziehung ist; daß wir von der Materie nicht mehr Eigenschaften wahrnehmen können, als wir Organe haben; und daß, wenn in der Folge unseres Daseyns wir entweder mehr oder andere Organe erlangen sollten, alsdann auch die Materie (wenn man dieses Wort als Zeichen für die in jedem Zustande uns bekannten Wesenheiten beybehalten will)

verhältnißmäßig uns entweder mehr, oder andere Eigenschaften entdecken wird.

Sie werden lächeln, liebe Diotima, daß ich mir habe einfallen lassen, auf so wenig Seiten einen Gegenstand abzuhandeln, der, um ganz auseinander gesetzt zu werden, einige hundert erforderte. Ich fürchte, unser Freund Jacobi wird eben so darüber urtheilen; dieß sah ich aber nach der Hand erst ein.

Leben Sie wohl, und der alleinige Gott segne Sie.

Den 7ten Sept. 1787.

Beylage III.

Seite 48. „Mein kindischer Tiefsinn brachte mich „im achten oder neunten Jahre zu gewissen sonder„baren — Ansichten (ich weiß es anders nicht zu „nennen) die mir bis auf diese Stunde ankleben.“

Herr Rehberg hat dieser Stelle in seiner Recension meines Gespräches über Idealismus und Realismus (Allg. Lit. Zeit. 1788. zweiter Band. S. 112.) auf eine Weise gedacht, die mich nöthigt, eine Erklärung darüber zu geben.

Es war nämlich jenes Sonderbare, eine von allen religiösen Begriffen ganz unabhängige Vorstellung endloser Fortdauer, welche mich in dem angezeigten Alter, bey dem Nachgrübeln über die Ewigkeit a parte ante, unversehens mit einer Klarheit anwandelte, und mit einer Gewalt ergriff, daß ich

mit einem lauten Schrey auffuhr, und in eine Art von Ohnmacht sank. Eine sehr natürliche Bewegung zwang mich, sobald ich wieder zu mir selbst kam, dieselbe Vorstellung in mir zu erneuern, und der Erfolg war ein Zustand unaussprechlicher Verzweiflung. Der Gedanke der Vernichtigung, der mir immer gräßlich gewesen war, wurde mir nun noch gräßlicher; und eben so wenig konnte ich die Aussicht einer ewigdauernden Fortdauer ertragen.

Es würde ermüdend für den Leser seyn, wenn ich die Geschichte dieser sonderbaren Plage hier umständlich fortsetzen wollte. — Erläutern möchte ich sie nicht, wenn ich es auch könnte. Genug, ich brachte es allmählich dahin, seltener davon ergriffen, und, nach einigen Jahren, ihrer ganz los zu werden. Nun vergaß ich auch bald jede Vorsorge, die ich bisher angewendet hatte, sie von mir entfernt zu halten, und glaubte zuletzt nicht mehr, daß sie das Eigene wirklich haben könnte, wodurch sie mir so furchtbar geworden war.

Ohngefähr von meinem siebenzehnten bis in mein drey und zwanzigstes Jahr hatte ich mich in

diesem letzteren Zustande befunden, als auf einmal die alte Erscheinung wieder vor mich trat. Ich erkannte ihre Eigene gräßliche Gestalt, war aber standhaft genug, sie fest zu halten für einen zweiten Blick, und wußte nun mit Gewißheit, sie war! Sie war, und hatte ein in dem Maaße objectives Wesen, daß sie jede menschliche Seele, in welcher sie Daseyn erhielt, gerade so wie die meinige afficiren müßte.

Seitdem hat diese Vorstellung, ohngeachtet der Sorgfalt, die ich beständig anwende sie zu vermeiden, mich noch oft ergriffen. Ich habe Grund zu vermuthen, daß ich sie zu jeder Zeit willkührlich in mir erregen könnte, und glaube, es stände in meiner Macht, wenn ich sie einige Male hintereinander wiederholte, mir in wenig Minuten dadurch das Leben zu nehmen.

Wieviel man nun auch hievon möchte abziehen wollen, so wird es doch immer merkwürdig bleiben, daß eine vom Menschen selbst in ihm hervorgebrachte bloß speculative Vorstellung auf ihn selbst so fürchterlich zurück wirken könne, daß er die Ge-

fahr, sie zu erwecken, mehr scheut, als jede andere Gefahr.

Unmittelbar vor der Stelle, welche diese Erzählung veranlaßt hat, steht in meinem Briefe: „Ich ging noch im Polnischen Rocke, da ich schon „anfing, mich über Dinge einer andern Welt zu „ängstigen.“ Ueber diese Stelle machte der selige Hamann eine Anmerkung, die zwar nicht zum Sinne der Worte, wie sie jedermann verstehen wird, paßt, aber eben deßwegen hier eine gute Wirkung thun kann.

„Dinge einer andern Welt. Quot ca„pita, tot sensus. Also giebt es so viel Welten, „als es Menschen giebt, und dennoch nur Eine ge„meinschaftliche Natur, die unser Geschlecht von al„len übrigen Geschöpfen der Erde, des Abgrundes „und des Himmels unterscheidet. Im genauen „Verstande ist nur Eine Welt, wie Ein Urheber, „Ein Despot seines Werks und Eigenthums. Din„ge einer andern Welt sind daher nichts als „gewisse sonderbare Ansichten der uns allein „gegebenen gegenwärtigen, veränderlichen sinnlichen

„Natur. Die Splendida miseria unserer Sprache „giebt zu unzähligen Mißverständnissen von ähnlicher „Art Anlaß. Alle entia rationis, alle Anschauun„gen und Erscheinungen von Irrthum und Wahr„heit, alle Vorurtheile und Voraussetzungen mensch„licher Begriffe und Theorieen sind gleichsam Dinge „einer andern — als wirklichen Welt, die „unmöglich mit dem für uns unermeßlichen Zusam„menhange übereinstimmen können: sondern die „willkührlichsten Verstümmelungen desselben, welche „nach den willkührlichsten Gesetzen unserer Einbil„dungen und Leidenschaften, und den Schranken „unserer mannichfaltigen Kräfte gemäß, theils ab„gesondert, theils zusammengesetzt werden."

Von dieser Anmerkung habe ich unter den nachgelassenen Papieren meines Freundes nicht weniger als zehn verschiedene Entwürfe gefunden. Darunter ist mir der eben mitgetheilte, als der planste, wenigstens was den Eingang betrifft, vorgekommen. Nun will ich auch noch den letzten, den er selbst mir den siebenten May 1788. von Münster aus zuschickte, hieher setzen. Den Raum dazu werden

mir diejenigen Leser, welche ich mir bey meiner Arbeit am liebsten denke, gern vergönnen.

„Quot capita, tot sensus. Gesetzt also auch „soviel Welten als Menschen: so unterscheidet sich „dennoch unser Geschlecht durch Eine allen gemein„schaftliche Natur von sämmtlichen übrigen Geschöp„fen der Erde, und es giebt weder mehr Welten „noch mehr Götter; ein einiger Gott und Herr, „dessen Meisterstück und Eigenthum Ἑν και παν „seyn muß. Dinge einer andern Welt sind „also im Grunde nichts, als gewisse sonderbare An„sichten dieses nicht nur zu unserem Standpunc„te (δος μοι που στω), sondern auch zu unserem „Wirkungskreise (και κινησω την γην), ge„gebenen und allein gegenwärtigen Weltalls. Der „Verf. wiederholt also idem dem Sinne nach, per „aliud nach dem Buchstaben. Die Splendida mi„seria unserer menschlichen Sprache ist an solchen „Mißverständnissen Schuld. Alle entia rationis, „alle Anschauungen von Erscheinungen, von Irr„thum und Wahrheit, alle Vorurtheile und Vor„aussetzungen sind gleichsam Dinge einer andern als „wirklichen Welt, die unmöglich mit dem für uns

„unermeßlichen Zusammenhange übereinstimmen kön-
„nen; sondern optische Verkürzungen oder Verstüm-
„melungen desselben, welche nach sehr willkührlichen
„Gesetzen unserer Einbildungskraft und herrschenden
„Leidenschaft, und nach den Schranken unserer man-
„nichfaltigen Sinnlichkeit, theils abgesondert, theils
„zusammengesetzt werden."

Beylage IV.

Seite 58. f. „Das nicht allein. Ich glaube eine „verständige persönliche Ursache der Welt. Lessing. O, desto besser! Da muß ich etwas „ganz neues zu hören bekommen!“

Ueber diese Stelle sagt Herder in seinem Gespräche: Gott, S. 135*), folgendes:

*) Der ersten Ausg. von 1787, auf welche sich auch alle folgende Hinweisungen beziehen. Die zweite „abgekürzte und vermehrte“ Ausgabe dieses Gesprächs erschien erst dreyzehn Jahre später, und ich habe nichts in ihr gefunden, daß mich hätte nöthigen mögen, etwas von dem in den Beylagen IV. und V. Gesagten zurück zu nehmen, oder auch mich bewegen können, neue Gründe dafür beyzubringen. Gern aber verweise ich hier nochmals auf die Abhandlung über den Pantheismus, von Kraus, und daneben, ja hier vornehmlich, auf die vor kurzem erschienene treffliche Schrift über das System des Spinoza, von Her-

„Lessing hört von einer verständigen, persön-„lichen Ursache der Welt, und freuet sich dabey „nach seiner Art, daß er jetzt etwas ganz neues „zu hören bekommen werde. Am Verstande Gottes „konnte Lessings Verstand nie zweifeln; seine Neu-„gierde war also auf die persönliche Ursache der „Welt gerichtet, und darüber konnte er natürlich „nichts neues erfahren. Der Ausdruck Person, „selbst wenn ihn die Theologen gebrauchen, die ihn „aber nicht einmal der Welt entgegen setzen, son-„dern nur als Unterschied im Wesen Gottes anneh-„men, ist, wie sie selbst sagen, bloß anthropopa-„thisch; philosophisch konnte also hierüber nichts „ausgemacht werden."

Unter den vielen sonderbaren Stellen des Herderischen Gesprächs, nimmt sich diese durch eine gewisse Fülle des Ungemeinen aus.

---

bart, unter dem Titel: Gespräche über das Böse. „Ich vermisse bey Spinoza, sagt der Verfasser (S. 19.), „eben sowohl das Gute in der Höhe, als das „Böse in der Tiefe." — Aus dem innersten Grunde meines Herzens und Geistes füge ich diesem vollwichtigen Spruche ein Ja und Amen hinzu.

Die Frage war, ob die Ursache der Welt, das ist, das höchste Wesen, bloß eine ewige unendliche Wurzel aller Dinge, eine natura naturans, eine erste Springfeder, oder ob sie eine Intelligenz sey, die durch Vernunft und Freyheit wirke; und da war meine Meynung: diese erste Ursache sey eine Intelligenz *).

Von einer Intelligenz ohne Persönlichkeit hatte ich keinen Begriff, und ich bin überzeugt, daß auch Lessing so wenig einen davon zu haben wähnte, als irgend ein Mensch ihn wirklich zu haben im Stande ist.

Einheit des Selbstbewußtseyns macht die Persönlichkeit aus, und ein jedes Wesen, welches das Bewußtseyn seiner Identität hat: eines bleiben-

---

*) „Ein Wesen, welches fähig ist, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln, ist eine Intelligenz, ein vernünftiges Wesen; und die Causalität eines solchen Wesens, nach dieser Vorstellung der Gesetze, ein Wille desselben. Ein Wesen, welches durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur wäre, würde die höchste Intelligenz seyn; also Gott.“ Kritik der pr. Vern. S. 225. u. 226. Kritik der reinen Vern. S. 659. in der ersten Ausg. S. 631.

den, in sich seyenden und von sich wissenden Ich, ist eine Person. Wenn ich also, wie Kant behauptet, zweifeln kann, ob mein Bewußtseyn nicht fließend sey, so ist es möglich, daß ich an meiner eigenen Persönlichkeit (das ist, der wirklichen Identität meines Subjects) zweifle; an der Persönlichkeit Gottes aber und ihrer durchgängigen Wahrhaftigkeit kann ich nie zweifeln, sobald ich Gott Bewußtseyn: In sich seyn und sich wissen, das Ich bin, zuschreibe.

Wir müssen daher, wenn wir nicht die Region des Denkbaren ganz verlassen und ohne allen Begriff urtheilen wollen, nothwendig der höchsten Intelligenz auch den höchsten Grad der Persönlichkeit, das ist die Vollkommenheit des In sich Seyns und von sich Wissens, zuerkennen.

Niemand vor Herder, daß ich wüßte, hat hierüber anders gedacht, und es ist wirklich etwas ganz neues von seiner Seite, wenn er behauptet, Lessing hätte als auf etwas unerhörtes aufmerken müssen, da er von der Ersten Ursache der Dinge, als einem persönlichen Wesen reden hörte.

Nur deßwegen verdiente diese Sache eine Erörterung, weil der Nichtpersönliche Gott ein nothwendiges Bedürfniß jener dichterischen Philosophie ist, welche zwischen Theismus und Spinozismus gern in der Mitte schweben möchte, und viele Anhänger unter uns gefunden hat. Diese Philosophie geht von dem wahren Satze aus, daß der Göttliche Verstand kein menschlicher Verstand, und der Göttliche Wille kein menschlicher Wille seyn kann. Diesen wahren Satz dehnt sie hernach bis zur Vertilgung der Wurzel alles vernünftigen Denkens und Handelns, des Princips aller Intelligenz, das ist, des persönlichen Daseyns aus, ohne zugleich, mit dem consequenten Spinoza, behaupten zu wollen, daß die oberste Ursache der Dinge keine Intelligenz seyn könne. Was soll ich aber unter einer Intelligenz verstehen, die von allem, was ich mir bey einem verständigen Wesen denke, gar nichts an sich hat? — Schlechterdings **Nichts** kann ich darunter verstehen; denn nicht nur alle Aehnlichkeit, sondern auch alle mögliche Analogie wird durch die Wegräumung des persönlichen Daseyns aufgehoben, so daß kein Schatten noch Schimmer eines

Wesens, nicht einmal soviel als zu einem Hirngespinst erfordert wird; sondern nur ein Wort ohne Sinn, ein bloßer leerer Schall übrig bleibt.

Was nun eine solche verständige, ja auch weise und gütige Ursache der Dinge, die weder extramundan, noch supramundan, auch nicht die Natur selbst, am allerwenigsten aber ein persönliches Wesen ist, zu dessen Natur es gehört, sich Zwecke vorzusetzen — bey der philosophischen Anwendung ihres undenkbaren Begriffs erfahren, und in welche Collisionen sie mit der Natur, und hinwieder die Natur mit ihr gerathen müsse, braucht nicht erst errathen zu werden, sondern liegt in mehr als einem Beyspiele jedermann vor Augen.

Wider diese, Vernunft und Sprache verwirrende, Predigt (ich weiß kein anderes Wort) habe ich mich schon in der ersten Ausgabe der Briefe über Spinoza erklärt, und meine Absicht, sie durch eine gründliche Darstellung des in allen seinen Theilen fest zusammenhängenden unbekehrbaren Spinozismus zu stören, frey entdeckt*). Ausführlicher

*) Erste Ausgabe. S. 168. 169. u. 170. die Note.

äusserte, ich mich nachher darüber in den Betrachtungen über den frommen Betrug, und versprach, die Unmöglichkeit eines Mittelsystems zwischen Theismus und Spinozismus, und das Ungereimte ihrer Vermischung, in dieser zweiten Auflage in ein noch helleres Licht zu stellen. Die unmittelbar folgende Beylage wird mehr über diesen Gegenstand enthalten, den ich nicht aus den Augen zu lassen Willens bin.

Beylage V.

Seite 61. „Es gehört zu den menschlichen „Vorurtheilen, daß wir den Gedanken als das „erste und vornehmste betrachten, und aus ihm „alles herleiten wollen; da doch alles, sammt den „Vorstellungen, von höheren Principien abhängt. „Ausdehnung, Bewegung, Gedanke, sind offenbar in „einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht „damit erschöpft ist. Sie muß unendlich vortreffli„cher seyn, als diese oder jene Wirkung; und so „kann es auch eine Art des Genusses für sie ge„ben, der nicht allein alle Begriffe übersteigt, son„dern völlig ausser dem Begriffe liegt. Daß wir „uns nichts davon gedenken können, hebt die Mög„lichkeit nicht auf."

Hiebey erinnert Mendelssohn: „Dieser Einfall „ist ganz in Lessings Laune. Einer von seinen

„Luftsprüngen, mit welchen er Miene machte, gleich„sam über sich selbst hinauszuspringen. Zweifeln, „ob es nicht etwas giebt, das nicht nur alle Be„griffe übersteigt, sondern völlig ausser dem Begriffe „liegt; dieses nenne ich einen Sprung über sich „selbst hinaus ..... Mir ist niemals eingefallen, „auf meine eigenen Schultern steigen zu wollen, „um eine freyere Aussicht zu haben ...... „Auch scheinen Sie selbst auf diesen wunderlichen „Einfall Lessings kein sonderliches Gewicht zu legen."

Ich legte gar kein Gewicht darauf, wie es die unmittelbare Fortsetzung des Gesprächs genug zu erkennen giebt; und sehr glücklich hat, nach meinem Urtheile, Mendelssohn diesen Einfall mit einem Versuche, über sich selbst hinaus zu springen, verglichen *).

---

*) Begriff wird hier in der weitesten Bedeutung, für transcendentale Apperception oder reines Bewußtseyn genommen. Ein Genuß, welcher ausser diesem Begriff läge, wäre ein Genuß ohne Genießen.

Ich muß hier noch anmerken, daß Lessing in einer folgenden Unterredung mich über diesen Punct auf Hume's nachgelassene Gespräche (über die natürliche Religion; die zweite Abtheilung) verwies. Ich wagte nicht, in meinem ersten Briefe an

Desto befremdender mußte es für mich seyn, nachher mehrmals diese Aeusserung Lessings, als einen Beweis, ich weiß nicht von was für einer, mit dem System, welches ich ihm beygemessen, unverträglich seyn sollenden Theologia Naturali, zu der er sich damit bekannt hätte, herbeygeführt zu sehen.

Anders sind von Herder diese Worte Lessings genommen worden, welcher sie in seinem vierten Gespräche über Gott als einen Beweis anführt, daß Lessing bey Spinoza nur auf halbem Wege stehen geblieben sey, weil er sonst den Begriff sich schon entwickelt haben würde, den dieser Weltweise, als den Grund und Inbegriff aller Kräfte, genugsam darstelle. —

„Wie" (sagt der Theophron des Herderischen Gesprächs, S. 138.) „wenn ich Ihnen zwar nicht

---

Mendelssohn hievon Erwähnung zu thun, weil Lessing die zweite Abtheilung nicht genannt, und ich selbst diese Gespräche damals noch nicht gelesen hatte. Ueberhaupt war es mir zuwider, ins Blinde anzuführen, und zugleich schämte ich mich der Nachläßigkeit, diese Gespräche nicht nachgesehen zu haben. Es war mir gegangen, wie dem Er in meinem Hume über den Glauben; ich wollte durchaus nur das Englische Original lesen, und versäumte mir dieses anzuschaffen.

eine höhere Kraft (als Denken), aber den reellen Begriff nennte, in welchem alle diese Kräfte (die Tausende des Weltalls, deren Philolaus eben gedacht hat) nicht nur gegründet sind, sondern den sie auch allesammt nicht erschöpfen? Er hat alle Eigenschaften, die Lessing von seiner unbekannten Kraft fordert, „er ist unendlich vortrefflicher, als jede ein„zelne Wirkung einer einzelnen Kraft, und giebt „wirklich eine Art des Genusses, der nicht nur alle „Begriffe übersteigt, sondern auch (zwar nicht auſ„ſer, aber) über und vor jedem Begriffe liegt," weil jeder Begriff ihn voraussetzt und auf ihm ruhet."

„Philolaus. Und dieser Begriff ist — ?"

„Theophron. Das Daseyn. Sie sehen, Lessing ist bey Spinoza nur auf halbem Wege stehen geblieben; sonst hätte er sich diesen Begriff schon entwickelt, den unser Weltweise als den Grund und Inbegriff aller Kräfte genugsam darstellt. Das Daseyn ist vortrefflicher, als jede seiner Wirkungen; es giebt einen Genuß, der einzelne Begriffe nicht nur übersteigt, sondern mit ihnen auch gar nicht auszumessen ist: denn die Vorstellungskraft ist nur

Eine seiner Kräfte, der viele andere Kräfte gehorchen. So ist's bey Menschen: bey allen eingeschränkten Wesen muß es derselbe Fall seyn; und bey Gott?"

„Philolaus. In Gottes Daseyn triffts auf die eminenteste Weise zu, was Lessing von dieser höheren Kraft, die über alles Denken gehen soll, ahnet. Seine Existenz ist der Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff aller Kräfte, ein Genuß, der über alle Begriffe geht."

„Theophron. Der aber auch ausser allem Begriffe liegt? Sie sehen abermals, daß Lessing den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrt habe. Die höchste Kraft muß sich selbst kennen; sonst ist sie eine blinde Macht, die von der denkenden gewiß überwunden würde, mithin nicht Gottheit wäre."

An Lessing ist man das Stehenbleiben auf halbem Wege sonst nicht gewohnt; eben so wenig, daß er einen in die Hand einmal genommenen Knäuel nicht ganz entwirrte. Aber Herder sagt auch von Spinoza folgendes in eben dieser Schrift (S. 101 — 103.): „Was fehlte ihm also, daß

„er die unendliche Denk- und Wirkungskraft nicht „verband, und in dieser Verbindung das nicht deut„licher ausdrückte, was er in ihr nothwendig fin„den mußte, nämlich: daß die höchste Macht „nothwendig auch die weiseste Macht, d. „i., eine nach inneren ewigen Gesetzen ge„ordnete, unendliche Güte sey?" — — „Es „ist immer noch jene falsche Cartesische Erklärung, „die ihm auch hier sein eigenes Licht verbaute. „Gedanke und Ausdehnung stehen ihm nämlich als „zwey unberührbare Dinge entgegen; der Gedanke „kann nicht durch die Ausdehnung, die Ausdehnung „nicht durch den Gedanken begränzt werden. Da „er nun beyde als Eigenschaften Gottes, eines un„theilbaren Wesens, annahm und keine durch die „andere zu erklären wagte: so mußte er ein Drit„tes annehmen, unter welches sich beyde fügten, „und das nannte er Macht. Hätte er den Begriff „von Macht, wie den Begriff der Materie entwi„ckelt: so wüßte er bey diesem nothwendig, und „selbst seinem System zufolge, auf den Begriff von „Kräften gekommen seyn, die eben sowohl in der „Materie, als in Organen des Denkens wirken;

„mithin hätte er auch in jenem, Macht und Ge„danken als Kräfte, d. i., als Eins betrachtet. „Auch der Gedanke ist Macht, und zwar die voll„kommenste, schlechterdings unendliche Macht, eben „dadurch, daß er alles ist und hat, was zur un„endlichen, in sich selbst gegründeten Macht gehöret."

Es wäre also nicht sowohl Lessing, der bey Spinoza, als Spinoza, der bey sich selbst auf halbem Wege wäre stehen geblieben *).

Aber ist denn wenigstens dieses richtig, daß Spinoza bey Spinoza auf halbem Wege stehen blieb,

---

*) Seite 94. der Herderischen Gespräche über Gott wird erkannt, „daß Spinoza gegen alle Absichten Gottes in der „Schöpfung hart rede, Gott Verstand und Willen sehr „bestimmt absprechẹ, und alles was da sey, bloß und „allein aus seiner unendlichen Macht ableite, die er nicht „nur über Verstand und Absichten setze, sondern auch völlig von „denselben trenne: — dagegen aber S. 95. der Beweis versprochen, „theils, daß Spinoza sich selbst in die„sen Sätzen nicht völlig verstanden, weil sie Folgen „der bösen Cartesischen Erklärung wären, die er in sein System „genommen; theils, daß man ihn noch viel falscher verstanden „habe, als er sich dunkel (dunkel? Ueber diese Puncte wären die Aeusserungen des Spinoza dunkel?) ausdrückte."

und den Knäuel Spinozistischer Ideen sich nicht ganz entwirrte?

Ich hoffe, Herder selbst soll mir das Gegentheil beweisen.

Der Satz, aus welchem Spinoza den Schluß zog, daß Gott, oder die natura naturans, weder Verstand noch Willen, so wenig (welches wohl zu merken ist) einen unendlichen, als einen endlichen haben könne, ist dieser.

Wirkliche Gedanken, ausdrückliches Bewußtseyn, Verstand, ist eine gewisse bestimmte Art und Weise, eine Modification (modificatione modificatum) des absoluten Denkens. Das absolute Denken selbst, unmodificirt, (infinita cogitationis essentia) wird von der Substanz unmittelbar hervorgebracht; alle die verschiedenen Arten des Denkens aber, nur mittelbar; das heißt, sie alle können, unmittelbar, nur aus dem Endlichen fließen, und müssen zur erschaffenen, keineswegs aber zur unerschaffenen Natur gerechnet werden.

Nun sagt Herder selbst in der angezogenen Stelle (S. 159.), wo er Lessing und Spinoza be-

schuldigt, auf halbem Wege stehen geblieben zu seyn: „Das Daseyn ist vortrefflicher, als jede sei-„ner Wirkungen; es giebt einen Genuß, der einzelne „Begriffe nicht nur übersteigt, sondern mit ihnen „auch gar nicht auszumessen ist: denn die Vor-„stellungskraft ist nur Eine seiner Kräf-„te, der viele andere Kräfte gehorchen."

Wenn nun Lessing hierauf erwiederte: „Freund, du hast den Knäuel Spinozistischer Ideen dir nicht ganz entwirrt, sonst würdest du eingesehen haben, daß deine Vorstellungskraft Gottes, die nur Eine seiner Kräfte ist, und mit andern Kräften, aus einem Urgrunde der Wirklichkeit entspringt, unmöglich eine leitende Kraft seyn könne. Nach dem Zusammenhange deiner eigenen Begriffe, wie du sie dargelegt hast, ist die Vorstellungskraft nichts anderes als Bewußtseyn; Bewußtseyn dessen, „was „jeder Begriff voraussetzt, des Seyns „oder Seyenden *);" Bewußtseyn dessen, was allem, auch dem Denken seine Gesetze bestimmt, nicht von ihm sie sich bestimmen läßt, und also un-

*) Herders Gott. S. 138 u. 139.

möglich vom Denken kann „überwunden" werden. Was redest du von blinder Macht? Setzt das Denken deinem Gotte Augen ein? Und woher das Licht in diese Augen, ohne welches auch kein inneres Auge sieht? Du spottest über Leibnitzens Anthropopathieen; willst nicht, daß man Gott vorausgedachte Plane, Absichten zuschreibe; lehrst eine Nothwendigkeit, welche nicht durch die Weisheit eingesetzt, sondern Natur ist*), und redest denn doch wieder von einer Macht, welche durch den Gedanken erst ihre Vorschriften von Ordnung, Regelmäßigkeit und Harmonie erhält**); von Gedanken, durch welche die Natur erst ausgedacht seyn muß, und welche „die vollkommenste schlechterdings unendliche Macht sind, weil der Gedanke alles ist und hat, was zur unendlichen in sich selbst gegründeten Macht gehöret***)." In Wahrheit, ich verstehe dich nicht. Denn was ist Grundidee des Spinozismus,

*) Herders Gott. S. 102.

**) Ebendass. S. 102.

***) Ebend. S. 103.

wenn nicht dieses, daß Gott das ausgedehnte Wesen selbst, das denkende Wesen selbst, das lebendige und handelnde Wesen selbst ist, und man deßwegen ihm unmittelbar eben so wenig Gedanken, als körperliche Bewegungen, eben so wenig ausdrückliches Bewußtseyn, als Figur und Farbe zuschreiben könne. Darum mußte ich, wenn ich von dem Genusse dieses höchsten Wesens reden wollte, nicht nur diesen Genuß über allen Begriff erheben, sondern ausser allen Begriff kühn hinauswerfen. Mein scharfsinniger Freund Mendelssohn hatte Recht, dieses einen Sprung über sich selbst hinaus zu nennen. Es war ein Salto mortale, womit ich auf der Stelle einen Salto mortale beantwortete, und damit wieder neben den Mann, mit welchem ich mich unterhielt, zu stehen kam."

Was Herder Lessingen hierauf antworten — bestimmtes, wirklich philosophisches antworten könnte, weiß ich mir nicht zu denken. Man hat ziemlich allgemein von den Gesprächen dieses geistreichen Mannes über Gott geurtheilt, daß darin nicht die Lehre des Spinoza, sondern eine andere, die Spinoza hätte haben sollen, von dem

Vorwurfe des Atheismus gerettet werde. Aber dann müßte die Zusammensetzung des Herderischen, und Läuterung des Spinozistischen Gottes wenigstens eine mögliche Zusammensetzung und Läuterung seyn, welches sie mir nicht zu seyn scheint. Ich läugne nämlich, daß es zwischen dem System der Endursachen, und dem System der bloß wirkenden Ursachen, ein (uns Menschen begreifliches) Mittelsystem geben könne. Verstand und Wille, wenn sie nicht das Erste und Oberste, wenn sie nicht Eins und Alles sind; sind nur untergeordnete Kräfte, und gehören zur erschaffenen, nicht zur schaffenden Natur; sind Räderwerk, nicht erste Federkraft; Räderwerk, welches auseinander genommen, und dessen Mechanismus verfolgt werden kann *).

---

*) „Bey dem Satze, daß alle Realität, entweder in dem nothwendigen Wesen, als eine Bestimmung, oder durch dasselbe, als ein Grund müsse gegeben seyn, bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen, als ihm beywohnende Bestimmungen, oder bloß durch dasselbe an andern Dingen, als Folgen anzusehen sind. Wäre das letztere, so würde ohnerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns, als eines

Ich verstehe aber unter Mechanismus jede Verkettung von bloß wirkenden Ursachen, welche eo ipso eine nothwendige Verkettung, — so wie eine nothwendige Verkettung, in so fern sie nothwendig, eo ipso eine mechanische ist *).

Angenommen, daß Vorstellung und Begierde eine bloß mechanische Verkettung begleiten, in, mit und bey ihr seyn können; so wird alsdann jede Vereinbarung von Kräften, jedes harmonische Resultat eine Erscheinung zuwege bringen, deren Vorstellung den Begriff einer Wirksamkeit nach Zwecken, einer Kunst, Weisheit, Güte u. s. w. mit sich führen wird **).

---

großen Grundes, in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigene Erkenntniß und Entschließung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als daß es begreiflicher beschrieben wäre."

Kants einzig möglicher Beweisgrund. S. 43. und 44.

*) S. Beylage *VII.*

**) „Wenn aufgegeben wäre, daß schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frey herabrollende Körper dar-

Eine nicht mechanische Verkettung ist eine Verkettung nach Absichten oder vorgesetzten Zwecken. Sie schließt die wirkenden Ursachen, folglich auch Mechanismus und Nothwendigkeit nicht aus, sondern hat allein zum wesentlichen Unterschiede, daß bey ihr das Résultat des Mechanismus als Begriff

---

auf gerade in gleicher Zeit herab kämen, so wird ein jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, daß hiezu mancherley Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Zirkel von selber mit unendlich viel Abwechslungen der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der größten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmesser stoßen, sie mögen von dessen oberstem oder unterstem Puncte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will; haben insgesammt das gemein, daß der freye Fall durch dieselben in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich, daß ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er alles wohl verstand, dadurch nicht weniger wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannichfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Zirkelkreis ist, überrascht, und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müßte denn seyn, daß es deßwegen geschähe, weil die Ursache derselben da nicht so deutlich einzusehen, und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist."

Kants einzig möglicher Beweisgrund, S. 52. zu vergleichen mit Herders Gott, S. 119. und 120.

vorhergeht, und die mechanische Verknüpfung durch den Begriff, und nicht, wie in dem andern Falle, der Begriff im Mechanismus gegeben wird. Dieses System wird das System der Endursachen, oder der vernünftigen Freyheit genannt. Jenes, das System der bloß wirkenden Ursachen, oder der Naturnothwendigkeit. Ein drittes ist nicht möglich, wenn man nicht zwey Urwesen annehmen will.

Zum Beschlusse noch ein Wort über den Ungrund der Auskunft, welche Herder in der Cartesianischen Definition der Ausdehnung, von welcher sich Spinoza nicht soll haben losmachen können, findet. Herder nennt diese Auskunft (S. 148.) ein historisches Factum, und beruft sich auf Mendelssohns Morgenstunden. Ich will mich dagegen nur auf einen jungen, kaum hervorgetretenen Schriftsteller berufen, welcher dieses Factum — nicht so nahe als es hätte geschehen mögen, aber doch hinlänglich — beleuchtet hat. Man sehe Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza, S. 215 — 224. Ausser diesem geistreichen Manne hat meines Wissens niemand jener unbegreiflichen Behauptung Mendelssohns und Herders widersprochen; sondern sie ist vielmehr

mit allgemeinem Beyfall aufgenommen worden. Leibnitz, heißt es, hat dem Unheil abgeholfen, indem er die leere Definition der Ausdehnung und die damit verknüpften unbequemen Vorstellungsarten aus dem Wege räumte. Dieses ist nur in Absicht auf Cartesius, und unter der Bedingung gegründet, daß Leibnitz den eigentlichen Dualismus aufzuheben suchte*), in Absicht auf Spinoza aber keinesweges, denn auch Spinoza bekämpfte den Dualismus, und sein unmodificirtes ausgedehntes Wesen ist um nichts leerer, als das unmodificirte einfache Wesen des Leibnitz. Man wird in den beyden hier unmittelbar folgenden Abhandlungen mehrere diesen Gegenstand angehende Erörterungen finden.

---

*) Daß es mit dieser Bedingung seine Richtigkeit habe, glaube ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon hinlänglich gezeigt, und jetzt in der Beylage VI. ausser allen Zweifel gesetzt zu haben.

Beylage VI.

Seite 68. „Ich lasse Ihnen keine Ruhe; Sie müssen mit diesem Parallelismus an den Tag.“

Die Frage: in wie fern Leibnitzens vorherbestimmte Harmonie mit der Behauptung des Spinoza, daß Ausdehnung und Denken sich gegenseitig nicht verändern können, und zusammen nur Ein Wesen ausmachen, einerley und nicht einerley sey — habe ich in dem Gespräche über Idealismus und Realismus schon berührt, und zugleich versprochen, diese Materie an einem andern Orte weiter auszuführen, welches hier geschehen soll.

Ich sagte in jenem Gespräche: die substanziellen Formen, oder um denjenigen Ausdruck, welcher hier der schicklichste, und der wahrhaft eigentliche Ausdruck ist, zu gebrauchen, das Principium individuationis unseres Leibnitz setze einen entscheiden-

den Punct des Unterschiedes fest. Und wirklich ist dieser Punct so erheblich, daß die zwey Systeme dadurch zu entgegengesetzten Systemen werden.

Da Leibnitz sein „Neues System" im Jahr 1695 zuerst öffentlich vortrug, erzählte er die verschiedenen Veränderungen, welche seine Denkungsart bis dahin erlitten hatte. Dieselbe Erzählung findet sich ausführlicher wiederholt in den Nouveaux Essais, und hier schließt er mit folgenden Worten: „Ich war etwas zu weit gegangen, und hatte angefangen, mich auf die Seite der Spinozisten zu „neigen, welche Gott nur eine unendliche Macht zuschreiben, ihm Weisheit und andere Vollkommenheiten absprechen, die Lehre von den Endursachen „verachten, und alles aus einer absichtlosen Nothwendigkeit herleiten. Hievon hat das System der „Harmonie mich geheilt, und ich lege mir seitdem „zuweilen den Namen Theophilus bey *)."

*) Nouv. Essais. p. 29. — Sehr interessante Nachrichten von den Veränderungen, die sich in Leibnitzens Denkungsart zugetragen haben, finden sich auch in seinen Briefen an Remond. Ich will folgende Stelle hier einrücken. — Je me souviens que je me promenai seul dans un bocage auprès de Leipsic, appellé le

Gleichwohl glaubte Bourguet in eben diesem neuen System, welches Leibnitz dem Spinozismus entgegen setzte, Begünstigung oder vielmehr Geist des Spinozismus zu entdecken. Leibnitz antwortete ihm: „ich sehe nicht, wie Sie hier Spinozismus heraus„bringen wollen. Im Gegentheil, gerade durch die „Monaden wird der Spinozismus umgestoßen. „Denn soviel Monaden, soviel wirkliche Substanzen, „oder unzerstörbare, gleichsam lebendige Spiegel

---

Rosendal, à l'âge de quinze ans, pour délibérer si je garderois les formes substantielles. Enfin le *Mécanisme* prévalut et me porta à m'appliquer aux Mathématiques. — Il est vrai que je n'entrai dans les plus profondes qu'après avoir conversé avec Mr. *Huygens* à Paris. Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et des loix même du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il falloit retourner à la Métaphysique. C'est ce qui me ramena aux Entéléchies, et du matériel au formel, et me fit enfin comprendre, après plusieurs corrections et avancemens de mes notions, que les *Monades*, ou les substances simples, sont les seules véritables substances; et que les choses matérielles ne sont que des Phénomènes, mais bien fondés et bien liés. C'est de quoi Platon et même les Académiciens postérieurs, et encore les Sceptiques ont entrevu quelque chose; mais ces Messieurs, après Platon, n'en ont pas si bien usé que lui. (Recueil de Des Maiz. T. II. p. 135. Opp. omn. T. V. p. 8.)

„des Universi, oder concentrirte Welten sind vor„handen; da es hingegen nach Spinoza nur eine „einzige Substanz geben kann. Wären keine „Monaden, so hätte Spinoza Recht, und „alles, ausser Gott, würde vorübergehend seyn, „und als zufällige Beschaffenheit oder Modification „verschwinden, weil den Dingen ein eigener Grund „des Bestehens, die Substanz fehlte, welcher durch „die Monaden gegeben wird*).“

---

*) Opp. II. P. I. p. 327. Dieser Brief ist vom December 1714. Eine Parallelstelle findet sich in der Abhandlung De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum, welche im Jahr 1698 in den Actis eruditorum erschien. Hier ist diese Stelle. „Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes, et phasmata, ut sic dicam; et, quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum et Platonici olim recte agnovere.“ Opp. II. P. II. pag. 52. et 53.

Vollkommen richtig! Der Spinozismus kann nur von der Seite seiner Individuationen mit Erfolg angegriffen werden, worauf denn entweder Leibnitzens Monaden, oder Eleatische Akatalepsie an die Stelle treten müssen.

Spinoza ging von dem Begriffe eines nothwendigen Dinges und dem Satze aus, daß das **Werden** eben so wenig geworden seyn oder angefangen haben könne, als das **Seyn**. Bewegung und Ruhe sind also ewige Modi seiner körperlichen Substanz, und die beständig fortwirkende Ursache der verschiedenen Gestalten, wo immer die eine aus der andern sich entwickelt, ohne daß sich die wirkende Ursache selbst im mindesten verändert. In seinem Systeme sind folglich die Individua oder einzelnen Dinge eben so wenig, als die Gottheit selbst, welche auf eine schlechterdings nothwendige Weise Unendliches aus Unendlichem hervorbringt. Von der inneren Möglichkeit aber solcher einzelner Dinge in dem absoluten Continuo seiner Einzigen Substanz gab er keine Rechenschaft; keine von ihrer Sonderung, Wechselwirkung, Gemeinschaft, und dem wegen einer flüchtigen Individualität vorhandenen wun-

derbaren bello omnium contra omnes in und mit dem unendlichen alle Einheit verschlingenden Einzigen.

Diese Rechenschaft forderte nun Leibnitz; aber nicht unmittelbar und ausschließlich von Spinoza: er forderte sie von den damals herrschenden philosophischen Secten, Cartesianern, Gassendisten, überhaupt von allen Weltweisen, welche wirklich Vereinigtes ohne durchgängige innerliche Vereinigung, unzertrennliche Dinge ohne unzertrennliches Band, eine Gemeinschaft der Wesen ohne einen Grund der Harmonie a priori, Bewegung ohne eigene Kraft, Leben ohne Geist für möglich hielten.

Es ist merkwürdig, daß Leibnitzens erste Schrift, seine unter Thomasius im Jahr 1663 gehaltene Disputation schon auf diesen Gegenstand gerichtet war, und de principio individui handelte *).

*) S. die von Thomasius, bey dieser Gelegenheit gehaltene Rede, und die VII. Propositiones, welche Leibnitz seiner Dissertation angehängt hatte. Opp. II. P. II. p. 11. et 400. Dutens sagt im Verzeichniß: „Ipa disputatio a G. G. Leibnitio die 30. Maji A. 1663. habita, primum auctoris nostri cognitum opus, nostras exactissimas inquisitiones effugit. Septem, quas offerimus propositiones, adnexae erant huic disputationi, et publicatae fuerunt ab Ill. Ludovico in sua Leibnitianae Philosophiae Historia. T. I. §. 21.“

Er selbst erzählt uns in seinem Specimine Dynamico, auf welche Weise er schon als Jüngling auf Betrachtungen gerathen sey, deren Fortsetzung die Lehre von den Monaden in ihm erzeugt habe *).

---

*) Mihi adhuc juveni, et corporis naturam cum Democrito, et hujus ea in re sectatoribus Gassendo et Cartesio, in sola massa innerte tunc constituenti, excidit libellus *Hypotheseos physicae* titulo, quo theoriam motus pariter a Systemate abstractam, et systemati concretam exposui. . Ibi statui, supposita tali corporis notione, omne incurrens suum conatum dare excipienti, seu directe obstanti, qua tali. Sed postea omnia altius scrutatus, vidi in quo consisteret systematica rerum explicatio, animadvertique hypothesin illam priorem notionis corporeae non esse completam; cum aliis argumentis, tum etiam hoc ipso comprobari, quod in corpore praeter magnitudinem et impenetrabilitatem poni debeat aliquid, unde virium consideratio oriatur; cujus leges metaphysicas extensionis legibus addendo, nascantur eae ipsae regulae motus, quas systematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, et omnis actio sit cum reactione, et nova vis non prodeat sine detrimento prioris, adeoque semper abripiens retardetur ab abrepto, nec plus minusve potentiae in effectu quam in causa contineatur. Quae lex cum non derivetur ex notione molis, necesse est consequi eam ex alia re, quae corporibus insit, nempe ex ipsa vi, quae scilicet eandem semper quantitatem sui tuetur, licet a diversis corporibus exerceatur. Hinc igitur, praeter pure mathematica, et imaginationi subjecta, collegi quaedam metaphysica, solaque mente perceptibilia, esse admittenda, et massae materiali principium quoddam superius, et ut sic dicam formale, addendum; quandoquidem omnes veritates rerum corporearum ex solis axio-

Diese Lehre von den einfachen, als den einzigen Kräften und wirklichen Substanzen, leitete er im Jahr 1694 durch die kleine Schrift de primae philosophiae emendatione et de notione substantiae ein*), und stellte darauf sein Specimen Dynamicum ans Licht, worin er ausführlich zeigte, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit könnten zusammen noch keine Substanz ausmachen, indem beyde eine Kraft, welche Ausdehnung und Undurchdringlichkeit erst möglich machen und hervorbringen müßte, voraussetzten. Ich verweise auf diesen höchst merkwürdigen Aufsatz, so wie auf die durch und durch wichtige, pro dynamicis suis confirmandis illustrandisque, den actis eruditorum des Jahres 1698 einverleibte Schrift. (Opp. II. P II. p. 49.)

---

matibus logisticis et geometricis, nempe de magno et parvo, toto et parte, figura et situ, colligi non possint, sed alia de causa et effectu, actioneque et passione accedere debeant, quibus ordinis rerum rationes salventur. Id principium formam, an ἐντελέχειαν, an vim appellemus, non refert, modo meminerimus per solam virium notionem intelligibiliter explicari. Opp. Omn. T. III. p. 320 et 321.

*) Opp. II. P. I. p. 18. Man sehe auch (ibid. p. 234 und 236.) zwey hieher gehörige Briefe aus dem Journal des savans, 1691 und 1693.

Eine frühere, aber damals nicht öffentliche Darstellung dieser Lehre und ihrer durchgängigen Anwendung besitzen wir gegenwärtig in einem Privatschreiben desselben aus Venedig an den berühmten Arnauld, vom 30ten März 1690. Hier erklärte sich Leibnitz, wie folgt:

„Der Körper ist ein Aggregat von Substanzen; aber, eigentlich zu reden, keine Substanz. „Hieraus folgt, daß sich überall im Körper untheilbare, unerzeugbare und unverwesliche Substanzen „finden, welche etwas den Seelen ähnliches haben; „daß alle diese Substanzen mit organischen, verschiedener Umformungen fähigen Körpern von jeher „vereinigt gewesen sind, und es immer seyn werden; „daß eine jede dieser Substanzen in ihrer Natur „das Gesetz der fortgesetzten Reihe ihrer Wirkungen „(legem continuationis seriei suarum operationum), und alles, was in Absicht ihrer vergangen und zukünftig ist, enthält; daß, ihre Abhängigkeit von Gott ausgenommen, sie der Grund „aller ihrer Handlungen ist; daß eine jede Substanz „das ganze Universum vorstellt: nur die eine deutlicher als die andere, besonders in Ansehung ge-

„wisser Dinge, und nach ihrer Lage; daß die Vereinigung der Seele mit dem Körper, und selbst „die Wirkung einer Substanz auf die andere, bloß „in jener gegenseitigen, vollkommenen, durch die „Ordnung der ersten Schöpfung ausdrücklich festgesetzten Harmonie besteht, kraft welcher eine jede „Substanz, ihren eigenen Gesetzen gemäß, den Erfordernissen der andern entgegen kommt, und auf „diese Weise die Wirkungen der Einen, Folge oder „Begleitung der Wirkungen oder Veränderungen der „andern sind *). . . . .

Wie Leibnitz hier seine Lehre von den Monaden, und der damit, als Folge, unzertrennlich, verknüpften vorherbestimmten Harmonie vorträgt, eben so, und ohne die geringste Veränderung, hat er sie bis ans Ende seines Lebens behauptet.

Wenn man die vorherbestimmte Harmonie für eine mit den damaligen Vorstellungsarten verträgliche Hypothese ansehen, sie als eine Lehre betrachten will, welche die Systeme der Zeit nur verbessern,

*) Opp. Omn. T. II. P. I. p. 46.

nicht sie umstürzen sollte: so verdient sie nicht den Namen einer Erfindung, und Leibnitz hat sie in dieser Beziehung auch nie dafür ausgegeben. Hören wir ihn selbst darüber.

„Die Philosophen der Schule glaubten einen „gegenseitigen physischen Einfluß zwischen der Seele „und dem Körper; seitdem man aber genauer erwo„gen hat, daß das Denken und die körperliche Aus„dehnung keine Verbindung miteinander haben, son„dern beyde toto genere verschieden sind, seitdem „haben mehrere unter den Neueren erkannt, daß es „keine physische Communication zwischen der Seele „und dem Körper gebe, obgleich die metaphysische „immer bleibt, zufolge welcher die Seele und der „Körper eines und dasselbe Subject, oder was man „Person nennt, ausmachen *).“

Hierauf zeigt er den Fehler, welchen Cartesius beging, da er sich bemühete, der Seele einigen Antheil an den Bewegungen des Leibes auszubedingen; er bemerkt, wie nahe dieser Weltweise der Lehre der vorherbestimmten Harmonie gewesen sey, und

*) Theodicée T. I. P. I. §. 59.

daß er darauf hätte gerathen müssen, wenn ihm die etwas später von Huygens und Leibnitz entdeckten allgemeinen Gesetze der Bewegung und ihrer Richtung bekannt gewesen wären *).

Auch hatte wirklich das unvollkommene Systema assistentiae seinen Urheber nicht überlebt. Die berühmtesten Schüler des Cartesius: Maignan, Malebranche, Spinoza, Cordemoi, Lami, de la Forge, und mehrere verwarfen dasselbe einmüthig, indem sie deutlich einzusehen glaubten, es sey auf keine Art und Weise, und unter keiner Bedingung mög-

*) Theodicée §. 61. Dasselbe wiederholt er in einem Briefe an Remond. — Ce qui a arrêté le plus Descartes, c'est qu'il a ignoré les véritables loix de la Mécanique ou du mouvement, qui auroient pu le ramener. Mr. Huygens s'en est apperçu le premier, quoiqu'imparfaitement; mais il n'avoit point de goût pour la Métaphysique, non plus que d'autres personnes habiles qui l'ont suivi en cultivant ce sujet. J'ai marqué dans mon livre, que si Mr. Descartes s'étoit apperçu que la nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les loix du mouvement, il n'auroit point cru que l'ame peut changer plus aisément la direction que la force des corps; *et il seroit allé tout droit* au systême de *l'harmonie préétablie*, qui est *une suite nécessaire* de la conservation de la force et de la direction tout ensemble. Recueil de div. Pièces. T. II. p. 137.

lich, daß körperliche Ausdehnung und Denken sich wechselsweise bestimmten oder veränderten. Auch bewiesen sie einmüthig, und zum Theil more geometrico, daß eine Eigenschaft oder ein Accidens eben so wenig aus einer Substanz in eine andere übergehen, als für sich bestehen könne. Sie zogen aus den Grundsätzen ihres Lehrers, mit vielem Scharfsinne, noch andere und zum Theil sehr richtige Folgerungen. So entstand das System der gelegentlichen Ursachen, und ohngefähr zu gleicher Zeit der Spinozismus.

In Beziehung auf diese zwey früheren Systeme muß ich erinnern, daß unserm Leibnitz — welcher dem Spinozismus Uebertreibung des Cartesianismus*), und dem Occasionalismus Coincidenz mit dem Spinozismus vorwarf**) — die Grundsätze des Cartesius, dessen Lehre er mehrmals das Vorzimmer der Wahrheit nannte***), so nahe lagen, als den

*) Theodicée §. 393.

**) Opp. II. P. I. p. 109. 203. P. II. p. 58.

***) J'ai coûtume de dire que la Philosophie Cartésienne est comme l'antichambre de la vérité, et qu'il est difficile de

Urhebern jener Systeme, und er sehr wohl ohne Malebranche und Spinoza auf seine harmonia praestabilita gerathen konnte.

Unterdessen da er im Jahre 1695 mit seiner zum Theil als Hypothese in gratiam Cartesianorum zugerichteten Lehre in Frankreich auftrat, warfen ihm die Anhänger der gelegentlichen Ursachen eine ungeschickte Nachahmung ihres eigenen Systems

---

pénétrer bien avant, sans avoir passé par là; mais on se prive de la véritable connoissance du fond des choses, quand on s'y arrête. Opp. II. P. I. p. 250. — Zwey Jahre früher schrieb Leibnitz an einen Freund: „Il m'arriva un jour de dire, que le Cartésianisme, en ce qu'il a de bon, n'étoit que l'antichambre de la véritable philosophie. Un homme de la compagnie qui fréquentoit la cour, qui avoit de la lecture, et qui se mêloit même de raisonner sur les sciences, poussa la figure jusqu'à l'allégorie et peut-être un peu trop loin; car il me demanda là-dessus, si je ne croyois point, qu'on pourroit dire sur ce pied là, que les anciens nous avoient fait monter l'escalier, que l'école des modernes étoit venue jusques dans l'antichambre? qu'il me souhaitoit l'honneur de nous introduire dans le cabinet de la nature. Cette tirade de parallèles nous fit tous rire; et je lui dit, Vous voyez, Monsieur, que Votre comparaison a réjoui la compagnie; mais Vous ne Vous êtes point souvenu, qu'il y a la chambre d'audience entre l'antichambre et le cabinet, et que ce sera assez si nous obtenons audience, sans prétendre de pénétrer dans l'intérieur.“ Opp. II. P. I. p. 263. S. auch Rec. de div. Pièces. T. II. p. 136. u. 139.

vor. Aehnlichkeit gab Leibnitz zu, und bediente sich derselben, um die ihm gemachten Einwürfe auf seine Gegner zurückzuschieben *). Das ihm unstrei-

---

*) Unter andern in der Rechtfertigung gegen Dom Lamy; Opp. II. P. I. p. 97.

Was die Aehnlichkeit beyder Systeme angeht, so schrieb Leibnitz sogar an seinen Freund Remond: Je ne trouve pas que les sentimens du R. P. Malebranche soient trop éloignés des miens. Le passage des *Causes occasionelles* à l'*Harmonie préétablie*, ne me paroît pas fort difficile. Rec. de div. Pièces. T. II. p. 147.

In seiner zweiten Antwort an Bayle sagt er: Il y a eu des personnes fort pénétrantes, qui ont donné d'abord dans mon hypothèse, et ont pris même la peine de la recommander à d'autres. Il y en a eu de très-habiles, qui m'ont marqué l'avoir déjà eu en effet; et même quelques autres ont dit qu'ils entendirent ainsi l'Hypothèse des Causes occasionelles, et ne la distinguèrent point de la mienne, dont je suis bien aise. *Mais je ne le suis pas moins, lorsque je vois qu'on se met à l'examiner comme il faut.* Ibid. p. 447.

Am merkwürdigsten aber, und zwar in vielerley Rücksichten, ist Leibnitzens Vertheidigung des Malebranche gegen Du Tertre (Rec. de div. Pièces. T. II. p. 539 — 550. Opp. II. P. I. p. 213 — 218.); vornehmlich wenn man diesen Brief mit dem Examen des Principes du R. P. Malebranche vergleicht. Man hat ohne Grund viel Aufhebens davon gemacht, daß Leibnitz, bey Uebersendung dieses Examen an Remond, schrieb: On peut dire (de cette manière de petit dialogue) que ce sont des *Discours Exotériques*, et nullement *Acroamatiques* (Rec. II. p. 185.); aber nie, daß ich wüßte, zu einer Vergleichung zwi-

tig Eigene, wonach seine Harmonie keine Harmonie zweyer toto genere verschiedener Substanzen, sondern Wegräumung des Dualismus war, zog er so wenig hervor, daß er, ob er gleich überall, ohne Ausnahme, von den lebendigen Einheiten, als den einzigen Substanzen ausging, dennoch einen Schein von Dualismus, aus mehreren erheblichen Ursachen, sorgfältig beybehielt *).

Das Bedürfniß einer Hypothese, zur Erklärung der vorhandenen gegenseitigen Uebereinstimmun-

---

schen diesem Examen und dem Briefe über das Buch des Du Tertre, der von demselben Jahre und an eben diesen Remond ist, aufgemuntert; und doch hatte Des Maizeaux, der so scharfsichtig seyn wollte, diesen Brief vor sich liegen.

*) Dualismus war damals noch theologischer Glaubensartikel. Malebranche sagt ausdrücklich, er müsse eine materielle Welt annehmen, weil in der Bibel stehe, daß Gott Himmel und Erde erschaffen habe, und das Wort Fleisch geworden sey. Auch wurde Leibnitz, gleich nach der Erscheinung seines Systems, genöthigt, sich darüber zu entschuldigen, daß er zwischen Geist und Körper nicht hinlänglich unterschieden, und im Grunde eine allgemeine Nothwendigkeit gelehrt habe; welches ihn bewog, seinen Vortrag noch behutsamer einzurichten. Es ist bekannt, welche heftige Angriffe, der Monaden wegen, unser Wolf erdulden mußte, der diese Lehre doch nie ganz und ausdrücklich von Leibnitz angenommen hatte. (S. seine Vernünftigen Gedanken, Th. II. §. 215.)

gen zwischen den Veränderungen der ausgedehnten und der denkenden Substanz, hatte vor Leibnitz schon Spinoza, und zwar noch vollkommener aus dem Wege geräumt, indem er überhaupt nur Eine Substanz annahm. Hier ist also eine wirkliche Aehnlichkeit. Beyde Philosophen betrachteten Seele und Leib als ein unum per se, welches zwar in der Vorstellung, keinesweges aber in der Wirklichkeit getheilt werden könne*). Die Sache verdient in eine etwas nähere Betrachtung gezogen zu werden.

---

*) Ich berufe mich auf dasjenige, was ich, diesen Punct angehend, in meinem Gespräche über Idealismus und Realismus, aus Leibnitzens Schriften dargethan habe, und verweise hier insbesondere noch auf das von unserm Weltweisen dem Des Bosses vorgelegte Schema (Opp. II. P. I. p. 514.). Nach Leibnitzens Lehre ist die endliche Monade für sich allein noch keine Substanz, sondern es wird zu einer endlichen Substanz die Vereinigung mit einem Leibe schlechterdings erfordert. Könnte die endliche Monade für sich allein bestehen und wirken, so müßte Endlichkeit und reines Thun nicht im Widerspruche mit einander stehen. Wer bey Leibnitz die nothwendige Vereinigung des thätigen Princips mit dem leidenden, und des leidenden mit dem thätigen recht gefaßt hat, wird sich in alle seine Accommodationen finden können, und nie irre an ihm werden.

Spinoza hatte den Cartesianischen Begriff der Ausdehnung, nach welchem sie ein von dem Raume nicht unterschiedenes, ganz unthätiges, bloß geometrisches Etwas ist, früh verworfen*), und ihr eine immer rege Kraft und wirkliches Wesen, wodurch sie als eine Eigenschaft der göttlichen Natur bestände, zum Grunde gelegt**). Kraft überhaupt ist, nach ihm, das lebendige Wesen Gottes selbst. Sie erscheint im körperlichen als Bewegung; im denkenden als Begierde***). Leben des einzel-

*) Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi *olim* affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam *absurda*. Opp. Posth. p. 596. S. Beylage V. am Schlusse.

**) Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat (Opp. Posth. p. 598.). Hiezu muß gezogen werden, was am Ende des LXII. Briefes (ibid. p. 593.) gesagt wird, nebst den dort zum Nachschlagen empfohlenen Stellen.

***) Die ganze Ethik. In der Demonstration der IV. Prop.

nen Dinges ist die Kraft, durch welche dasselbe in seinem Wesen und wirklichen Daseyn beharret *). So hat ein jedes einzelnes Ding seine eigene verschiedene Lebenskraft **). Da aber ein jedes einzelnes Ding alle übrige einzelne Dinge voraussetzt, und seine Natur und Beschaffenheit durch seinen Zusammenhang mit allen übrigen durchaus bestimmt wird ***); so muß dieser Zusammenhang selbst in dem Rathschlusse Gottes, in welchem er vorherbestimmt wurde, gesucht werden ****).

Dieß sind nur wenige Hauptzüge. Um die Aehnlichkeit zwischen beyden Lehren in Absicht dieses

---

des IVten Theils kann man zum besonderen Nachschlagen Anweisung finden.

*) Cogitat. Metaph. P. II. c. VI.

**) Affectuum definitiones. I. cum expl. (Opp. Posth. p. 146.) Affectuum generalis definitio cum explic. (ibid. p. 159. et 160.) Die Demonstration der XXXIX. Prop. des IVten Theils der Ethik, nebst dem Scholio.

***) S. in meinem Briefe an Mendelssohn vom 19. April 1785. den XXXIX. Satz, wo in der Note die Beweisstellen angeführt sind.

****) Eth. P. I. Prop. XXXIII. cum demonstr. et Schol. Prop. XXXVI. append.

Punctes so groß, so allgemein, und so tief eingreifend zu finden, als sie es wirklich ist, muß man beyde Philosophen in der Ausführung ihrer Vorstellungsarten verfolgen. Alsdann aber wird diese Aehnlichkeit auch so auffallend, daß der Entschluß, sie durch mühselige Vergleichungen erst darthun zu wollen, schwer dabey entstehen kann.

Hier muß ich einiger ziemlich harter Vorwürfe gedenken, welche der Verfasser der geistreichen Schrift: Natur und Gott nach Spinoza dem seligen Mendelssohn wegen der Behauptung gemacht hat: Leibnitzens harmonia praestabilita sey von Spinoza entlehnt. Herr Heydenreich muthmaßt, Mendelssohn habe diese Entdeckung aus dem Joachim Lange, dessen ganze Deduction auf einer oberflächlichen Kenntniß des Spinozistischen Systems beruhe, so daß keiner zu beneiden sey, der sich damit bereichert habe; er glaubt, weil Mendelssohn sich so sehr für Wolfens Philosophie interessirte, sey es wahrscheinlich, daß er auch einmal Langens Buch gegen Wolf hätte durchblättern wollen. Noch wahrscheinlicher, dächte ich, daß er Wolf selbst gelesen und hier zuerst Langens Vergleichung gefunden habe.

Aber wie ging es denn zu, daß Wolfs Widerlegung, die so bündig erwies, „man könne eben sowohl," wie Herr Heydenreich sich ausdrückt, „aus Feuer Wasser herleiten, „als aus Spinoza Leibnitzens Harmonie" — wie ging es zu, daß sie auf Mendelssohn, der Wolf doch so hoch schätzte, und gewiß nicht zu den Genieen, welche dieser große Denker anekelt, gehörte — daß sie auf Mendelssohn so wenig Eindruck machte? Die Ursache findet sich in dem Gespräche selbst. „Nunmehr begreife ich," läßt Mendelssohn seinen Philopon sagen, „warum „Wolf die vorherbestimmte Harmonie nur so ange„nommen hat, wie sie von Leibnitzen wider Baylen „ist vertheidigt worden. Denn da er sich nicht zu „bestimmen getraute, worin die Kraft der einfachen „Dinge eigentlich bestehe; so konnte er es auch „nicht für ausgemacht halten, ob alle einfache Dinge „Vorstellungen hätten, und ob sich aus diesen Vor„stellungen die Ausdehnung und die Bewegungskräfte „des Zusammengesetzten erklären ließen *)."

---

*) S. Mendelss. Phil. Schr. I. S. 207. — Vorher, S 204, sagt Philopon: „Hat es Ihnen nicht geschienen, als

Ob ich gleich mit diesem Urtheile Mendelssohns, weder in Beziehung auf Leibnitz, worüber ich unten

---

„wenn Leibnitz, in Ansehung dieser Meynung, mit sich selbst „nicht einig gewesen wäre? Z. E. in seiner **Monadologie** „trägt er sie ganz anders vor, als in dem **Tagebuche der Gelehrten**, wo er sie der Welt zum erstenmal bekannt gemacht „hat." — und **Neophil** antwortet: „**Leibnitz** hat seine „Meynung nur unter verschiedenen Gestalten vorgetragen, so „wie es jedesmal seine Absicht erforderte. In der **Monadologie** zeigt er sie als eine Folge aus seinem System von den „Monaden . Allein unser Weltweise wollte das Schicksal „der Harmonie nicht schlechterdings von dem Schicksale der Monaden abhängen lassen . . Er suchte sie auch ausser seinem „System gültig zu machen; dieses unternahm er in dem Tage„buche der Gelehrten."

Hier sind verschiedene Unrichtigkeiten.

I. Einmal hat Leibnitz keiner seiner Schriften den Titel Monadologie gegeben. Zu Wien, im Jahre 1714, schrieb er für den Prinzen Eugen von Savoyen, Principes de la nature et de la grace. Diese wurden zwey Jahre nach des Verfassers Tode in der Europe Savante gedruckt. Das Jahr darauf, 1720, erschien eine deutsche Uebersetzung, die man mit dem Namen Monadologie belegte. Dieselbe Schrift, in lateinische Theses verwandelt, kam 1721 in den actis eruditorum, suppl. VII. (in Dutens ist das VIII. suppl., aber falsch angegeben) heraus, unter dem Titel: Principia Philosophiae, auctore G. G. Leibnitio. Das französische Original hatte Leibnitz einigen Freunden in der Handschrift mitgetheilt, aber gewiß nie gedacht, daß es mehr, als seine andern Aufsätze über diese Materie, M o n a d o l o g i e genannt zu werden verdiente. An Remond schrieb er

in der Anmerkung etwas gesagt habe, nrch in Absicht auf Wolf übereinstimme, so habe ich doch ge-

---

darüber folgendes: „Ich übersende Ihnen eine kleine Abhand-„lung, die ich hier für den Prinzen Eugen von Savoyen über „meine Philosophie aufgesetzt habe. Ich hoffte, diese Schrift, „wenn man damit verbände, was ich in den Leipziger, Pariser „und Holländischen Journalen bekannt gemacht habe, würde da-„zu beytragen können, daß man meine Gedanken besser faßte. „In den Leipziger Journalen habe ich gesucht, die Sprache der „Schule beyzubehalten; in den andern bequemte ich mich nach „dem Vortrage der Cartesianer; und in dem gegenwärtigen „Aufsatze wollte ich mich gerne auf eine Weise ausdrücken, wel-„che auch denen verständlich wäre, die an den Vortrag der einen „und der andern weniger gewohnt sind." (Recueil de div. Pièces II. p. 144. et 145. Opp. V. P. I. p. 12. et 13.)

II. Im Tagebuche der Gelehrten, wo Leibnitz sein System zuerst bekannt machte, soll er nicht von den Monaden ausgegangen seyn. Dennoch ist die Ueberschrift dieses Aufsatzes: De la Nature et de la Communication des SUBSTANCES, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'AME et le CORPS. Und wirklich fängt auch der Aufsatz damit an, daß der Begriff der Substanz, als eines einfachen Wesens, einer selbstthätigen lebendigen Kraft, die nach Analogie der Empfindung und Begierde handelt, und wie eine Seele gedacht werden muß, festgesetzt wird. Aus diesem Begriffe **und was ihn nothwendig macht** allein, wird alles übrige geschlossen. „Meine Harmo-„nie," sagt Leibnitz in der allerersten Erläuterung, „ist keine „willkührliche Hypothese; **sie folgt aus meiner Lehre von „den Einheiten.**" — Und so sehe ich in der That zwischen dem ersten Aufsatze und den Principes sur la nature et la grace,

nug daran, um doppelt und dreyfach zu begreifen, warum es auf Mendelssohn keinen Eindruck machen

---

oder auch den Principiis Philosophiae, keinen die Sache angehenden Unterschied; sondern nur, nach der eigenen Bemerkung des Verfassers, Verschiedenheit der Accommodation und Einkleidung. Wenn im Pariser Aufsatze das Wort Monade nicht vorkommt, so findet sich eben so wenig der Ausdruck harmonia praestabilita darin. Diesen brauchte Leibnitz zuerst in dem Eclaircissement, worin er die Einwürfe des Foucher beantwortete; und zwar so beyläufig, daß es Bayle übersah, und in der zweiten Ausgabe seines Wörterbuchs von dieser Benennung sprach, als hätte sie der Pater Lamy in seiner Widerlegung des Leibnitzischen Systems zuerst gebraucht. Diese Benennung war also, mehrere Jahre nachdem Leibnitz sein System von den Einheiten bekannt gemacht hatte, noch keine eigentliche Benennung geworden.

Von der harmonia praestabilita, als bloßer Hypothese, das ist unter der Voraussetzung zweyer toto genere verschiedener Substanzen betrachtet, ist Leibnitz an keinem Orte ausgegangen, und er vertheidigt aus diesem Gesichtspuncte sein System nur gegen andere Systeme, bey denen jene Voraussetzung Grundlage war, und deren Anhänger dennoch in dem seinigen eine Menge ungereimte Dinge finden wollten.

III. Unter diese Klasse von Gegnern darf Bayle kaum gerechnet werden, wie denn auch Leibnitz selbst ihn nicht darunter zählte. Baylens Einwürfe griffen tiefer ein, bezogen sich auf das Eigene des Systems, reichten bis an seine Quelle, und umfaßten den Zusammenhang des Ganzen. Auch bemühte sich Leibnitz, diese Einwürfe aus den innersten Gründen seines Systems zu widerlegen, und nirgend werden in die Tiefen desselben solche

konnte, wenn der verketzernde Lange von dem verfolgten Wolf mit einem: Leibnitius docet, mentem et corpus esse duas *Substantias* a se invicem realiter diversas, cogitationem et extensionem esse attributa diversarum substantiarum — abgefertigt wurde. Weit entfernt, daß der scharfsinnige Wolf Leibnitzen in dem Grade wirklich mißverstanden hätte, zeigen vielmehr seine dogmatischen Schriften, daß er ihn überall richtig gefaßt, und auch, wenn er Leibnitzens Lehre nicht zu der seinigen machen wollte, vollkommen verstanden hatte*).

Unmittelbar nach dem Auszuge aus Wolf wundert sich der Xenophanes des Heydenreichischen Ge-

---

Blicke, über seine Form solche Aufschlüsse gewährt, als gerade in Leibnitzens zweiter Antwort an diesen Bayle. Ich verweise unter andern auf das eben so schöne, als tiefsinnige Gleichniß von dem Puncte und der innerlichen und äusserlichen Bestimmung seiner Linie (Rec. de di. Pièces II. p. 428. Opp. II. P. I. p. 83); auf die Erklärung der scheinbaren Doppelgestalt seines Systems (Rec. II. p. 431. et 132. Opp. P. c. p. 84.); auf die treffliche Kritik der Vergleichung zwischen der Seele und einem Epikuräischen Atom (Rec. p. 435 — 438. Opp. P. c. p. 85 — 87.)

*) S. Cosmologia Generalis. §. 294. mit vorzüglicher Erwägung der letzten Zeilen. Ferner: Vernünftige Gedanken Th. II. §. 215 — 219.; vornehmlich S. 370. u. 381.

sprächs, daß man nicht auch gesagt hätte, Leibnitzens Monadologie sey aus dem Spinoza genommen. Er führt eine Stelle aus Spinoza an, welche dazu Gelegenheit hätte geben können, und bemerkt, diese wichtige Stelle scheine ganz übersehen worden zu seyn *).

Ich glaube nicht, daß sie übersehen worden ist, und habe selbst, in dem Briefe an Hemsterhuis, den Spinoza sie fast wörtlich hersagen lassen **); auch wird in dem Briefe an Mendelssohn von 21ten April 1785 ausdrücklich auf dieses Scholium verwiesen ***). Monadenlehre wird wohl niemand, der weiß, was unter Monaden verstanden wird, hier oder sonst wo im Spinoza finden wollen. Wir wissen auch zu umständlich, wie dieser Begriff in

---

*) Ueber Natur und Gott nach Spinoza, von Karl Heinrich Heydenreich. S. 100. u. 101.

**) Erste Ausgabe S. 98. u. 99. Der gegenwärtigen S. 151. u. 152.

***) In der Note No. 22. Die 13te Prop. Eth. II. wozu dieses Scholium gehört, ist in demselben Aufsatze zweymal citirt. Note No. 15. u. 17.

Leibnitz sich entwickelt hat, um über die Genealogie desselben in Zweifel zu seyn. Hingegen kann und darf eben so wenig geläugnet werden, daß zwischen den Formen des Leibnitz und des Spinoza, wodurch ihre einzelnen Dinge sich voneinander unterscheiden; in der Art des Zusammenhanges dieser einzelnen Dinge, und wie sie gegenseitig sich zum Daseyn, zum Thun und zum Leiden bestimmen, ihre Lagen und Beschaffenheiten verändern oder beybehalten, in der Freyheit, welche auf der eigenen unmittelbaren Begierde, dem conatu immanenti jeder besonderen Natur, und der Sklaverey, die auf den Erfordernissen, gleichsam dem Rathschlusse des Ganzen, auf seiner vorherbestimmten Harmonie beruht — eine große Analogie statt finde.

Wieviel überhaupt, oder wie wenig Leibnitz dem Spinoza schuldig war, darüber habe ich keine Meynung, und suche keine. Aber gesetzt, Leibnitz hätte wirklich von Spinoza viel genommen, so wird niemand, dem es bekannt ist, wie allgemein und heftig dieser Name damals verabscheut wurde, Leibnitzen verargen können, daß er sich auf die verschrieene

Lehre dieses Weltweisen nie berief. Sonst weiß man ja von Leibnitz, wie geneigt er war, sich auf Gedanken seiner Vorgänger zu stützen, und jede Aehnlichkeit der Begriffe Anderer mit den seinigen hervorzusuchen. „Die Wahrheit,“ sagt er, „ist „allgemeiner verbreitet, als man glaubt; aber oft „ist sie geschminkt, noch öfter verhüllt, zuweilen „gar geschwächt, verstümmelt, und durch Zusätze „verdorben. Wenn man aufmerksam auf sie machte, „wo sie unter den Alten, oder, um richtiger zu re„den, unter unsern Vorgängern sich findet, so würde „man das Gold aus dem Kothe, den Diamant aus „der Grube, das Licht aus der Finsterniß hervor„ziehen, und wirklich eine gewisse unvergängliche „Philosophie zu Stande bringen *).“ Dieselben Gedanken und Wünsche findet man bey jeder Gelegenheit in seinen Schriften wiederholt. Eine der schönsten und lehrreichsten Stellen dieser Art beschließt seine erste Antwort an Bayle, und sie mag, weil

*) Recueil de diverses Pièces par Des Maizeaux, Tom. II. p. 145.

sie in mehr als einer Absicht hieher paßt, auch dieser Abhandlung zum Schlusse dienen.

„Die Betrachtung jenes Systems zeigt, daß, „je tiefer man in den Grund der Dinge eindringt, „desto mehr Wahrheiten in den Lehren der meisten „philosophischen Secten sich entdecken lasse. Der „Mangel an substanzieller Wirklichkeit in den sinn„lichen Gegenständen, nach der Behauptung der „Skeptiker; die Harmonieen, oder Zahlen, Urbil„der und Begriffe, worauf die Pythagoräer und „Platoniker alles zurückführten; das Eins und Alles „des Parmenides und Plotin, ohne Spinozismus; „die Verknüpfung der Dinge nach den Stoikern, „vereinbar mit der Spontaneität der andern Schu„len; die Vital-Philosophie der Cabbalisten und „Hermetisten, welche überall Empfindung annehmen; „die Formen und Entelechieen des Aristoteles und „der Scholastiker, nebst der mechanischen Erklärung „aller besonderen Erscheinungen nach dem Demokrit „und den Neueren — alles dieses findet man in „einem perspectivischen Mittelpuncte vereinigt, der „in eben dem Gegenstande, welcher aus jedem an„dern Gesichtspuncte verworren erscheint, Regelmäßig-

„keit, und die Uebereinstimmung aller seiner Theile „zeigt. Sectengeist ist bisher der Fehler gewesen. „Man hat sich selbst eingeschränkt, indem man ver„worfen hat, was andere lehrten *).

*) Recueil de div. Pièces par Des Maizeaux, Tom. II. p. 417. Opp. Omn. T. II. P. I. p. 79.

Beylage VII.

Auf die gegenwärtige Abhandlung ist häufig in diesem Buche verwiesen worden; folgende drey Stellen aber sind der eigentliche Text dazu.

Seite 87. „Der Gott des Spinoza ist das „lautere Principium der Wirklichkeit in allem „Wirklichen; des Seyns in allem Daseyn; durchaus ohne Individualität, und schlechterdings un„endlich. Die Einheit dieses Gottes beruhet auf „der Identität des Nichtzuunterscheidenden *), und „schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus."

Seite 223. „Jeder Weg der Demonstration „geht in den Fatalismus aus."

*) S. die Demonstration der fünften Proposition, im ersten Theile der Ethik, wo der Beweis, daß nur Eine Substanz seyn könne, angefangen wird.

Seite 75. „Lessing blieb dabey: daß er sich „alles natürlich ausgebeten haben wollte; und „ich: daß es keine natürliche Philosophie des Ue„bernatürlichen geben könne, und doch beydes (Na„türliches und Uebernatürliches) offenbar vorhanden „wäre.“

Vor Spinoza hatten sich schon die Scholastiker des Satzes des Nichtzuunterscheidenden bedient, sowohl um die Lehre von den drey Personen in der Gottheit mit der Lehre von der Einheit des Göttlichen Wesens zu vereinigen, als um überhaupt darzuthun, daß nur Ein Gott seyn könne. Auch den Begriff eines allgemeinen Wesens, welches allen einzelnen Dingen gemein sey, einer Substanz, in welche das unzählige Heer des Besondern sich gleichsam theile, und welcher darum das Allenthalben zukomme, finden wir ebenfalls bey den Scholastikern, und zwar schon bey dem Magistro Sententiarum. Es läßt sich dieser Begriff bis zum Aristoteles, und noch weit höher bis zu der ältesten Philosophie hinauf verfolgen*).

---

*) S. Cramer von der Scholastischen Theologie,

Dem Menschen überhaupt war es durch seine frühesten Bedürfnisse aufgegeben, dem Beständigen in dem ihn umgebenden und ihn durchdringenden Unbeständigen der Natur nachzuforschen; und dieses Nachforschen mußte ihn, sowohl im Sittlichen als Physischen, zu einer unabsehlichen Reihe von Entwickelungen leiten und drängen. Ich wüßte kaum einen interessanteren Gesichtspunct als diesen, um daraus die mannichfaltigen Gedankensysteme der Menschen zu betrachten. Hier darf ich nur Blicke auf die letzten Resultate werfen; und zwar bloß in Beziehung auf die speculative Vernunft.

Nachdem man alle Sinne gleichsam zusammenberufen hatte, um ihre einzelnen Zeugnisse von den Dingen mit einander zu vergleichen, hernach sie gemeinschaftlich vor dem Gegenstande selbst zu verhören, dieser aber sich nicht stellen wollte, und man noch nicht den Muth hatte, gegen ihn in contumaciam zu verfahren; so blieb nichts anderes übrig, als anzunehmen: das allein komme dem Ge-

---

Fortsetzung des Bossuet, Theil VII. vornehmlich Seite 216 — 220.

genstande selbst zu, sey wahrhaft objectiv und beständig, was an ihm alle Sinne, einer wie der andere, auf gleiche Weise zu erkennen geben; kurz, was der Sensus communis im höheren Verstande, das α und ω aller Wahrnehmungen von ihm darstelle.

Der menschliche Verstand, von allen, den Erscheinungen correspondirenden, qualitatibus occultis auf diese Weise gereinigt, behielt folgende Begriffe übrig: Existenz und Coexistenz, Wirkung und Gegenwirkung, das Räumliche und Bewegung, Bewußtseyn und Denken.

Wie wohl sich die speculative Natur des Menschen befinden mußte, nachdem dieses einmal festgesetzt war, kann ein jeder einsehen, der über menschliches Erkenntnißvermögen einigermassen gründlich nachzudenken im Stande ist. Man ziehe folgendes in Betrachtung.

Das Princip aller Erkenntniß ist lebendiges Daseyn; und alles lebendige Daseyn geht aus sich selbst hervor, ist progressiv und productiv. Das Regen eines Wurmes, seine dumpfe Lust und Unlust, könnten nicht entstehen, ohne eine nach den

Gesetzen seines Lebensprincips verknüpfende, die Vorstellung seines Zustandes erzeugende Einbildungskraft. Je mannichfaltiger nun das empfundene Daseyn ist, welches ein Wesen auf diese Weise erzeugt, desto lebendiger ist ein solches Wesen. Soll aber das in dem gegenwärtigen Augenblicke erzeugte Leben in dem folgenden nicht wieder untergehen, so muß das schaffende Wesen auch erhalten können. Unter den Erhaltungsmitteln des Lebens (deßjenigen Lebens, welches sich selbst genießt, und allein den Namen des Lebens verdient) ist uns keines bekannt, welches kräftiger sich bewiese, als Sprache. Die enge Verbindung zwischen Vernunft und Sprache erkennt ein jeder; und eben so, daß wir von einem höheren Leben als demjenigen, welches durch Vernunft besteht, keinen Begriff haben *). Die vollkommnere Wahrnehmung und mannichfaltigere Verknüpfung erzeugt, in eingeschränkten Wesen, das Bedürfniß der Abstraction und Sprache. So entsteht eine Ver-

*) „Das Vermögen, wodurch sich der Mensch von allen andern Dingen, ja von sich selbst, sofern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, ist die Vernunft.“ Kant Met. d. Sitten. S. 107.

nunftwelt, worin Zeichen und Worte die Stelle der Substanzen und Kräfte vertreten. Wir eignen uns das Universum zu, indem wir es zerreissen, und eine unseren Fähigkeiten angemessene, der wirklichen ganz unähnliche Bilder= Ideen= und Wort= Welt erschaffen. Was wir auf diese Weise erschaffen, verstehen wir, in so weit es unsere Schöpfung ist, vollkommen; was sich auf diese Weise nicht erschaffen läßt, verstehen wir nicht; unser philosophischer Verstand reicht über sein eigenes Hervorbringen nicht hinaus. Alles Verstehen geschicht aber dadurch, daß wir Unterschiede setzen und wieder aufheben; und auch die aufs höchste ausgebildete menschliche Vernunft ist, explicite, keiner andern Operation, als dieser, worauf alle übrige sich zurückführen lassen, fähig. Wahrnehmen, Unterscheiden, Wiedererkennen und Begreifen, in steigenden Verhältnissen, macht die ganze Fülle unseres intellectuellen Vermögens aus.

Ich wiederhole nun: wie wohl mußte die speculative Natur des Menschen sich befinden, da sie die unendlichen Verschiedenheiten der Qualität auf einige bestimmte Beschaffenheiten der Quantität

zurückzuführen die Aussicht gewann! Dem Glücke dieser Unternehmung verdankt die Naturlehre ihre bewunderungswürdigen Fortschritte. Leucipp und Demokrit brachen die Bahn. Ihre Lehre ging unter in den trüben Zeiten scholastischer Alleinherrschaft, trat aber desto glänzender an der Morgenröthe des siebenzehnten Jahrhunderts wieder hervor. Ueber ihr erbaute Cartesius sein neues System.

Zwey Schwierigkeiten drückten von je her die Atomisten, oder bloß mechanischen Philosophen: Erstlich, die Unmöglichkeit, aus den Beschaffenheiten des körperlichen Wesens, nämlich der Undurchdringlichkeit, Gestalt, Lage, Größe und Bewegung, die Beschaffenheiten des denkenden Wesens herzuleiten; und zweytens, der Bewegung selbst und ihrem Modificationen ein natürliches Daseyn zu verschaffen.

Diesen Schwierigkeiten half das Cartesianische Lehrgebäude so wenig ab, daß sie durch dasselbe nur noch auffallender wurden *).

Da trat Spinoza mit seinem Ἑν και παν

*) S. die Beyl. VI.

hervor, und versuchte die duo quaerenda *), deren Vereinigung die Philosophen vor ihm, sammt und sonders, in so mannichfaltige Verlegenheiten gesetzt hatte, auf ein einziges Princip zurückzuführen; dieses nämlich: Materie ohne Form, und Form ohne Materie sind zwey gleich undenkbare Dinge: ihre Vereinigung muß folglich überall eine wesentliche und nothwendige seyn. Da nun die Substanz, welche nur eine Einzige seyn kann, als das Erste schlechterdings gedacht werden muß, so muß ihre wesentliche Form, das ist, ihre Art und Weise zu seyn, eben so gedacht werden. Aus dieser ersten Materie und ihrer Form entspringen nun die einzelnen Dinge mit ihren Begriffen unmittelbar, auf eine natürliche, das ist, nothwendige und mechanische Weise.

Diese Vorstellungsart hat das Gute und Vorzügliche, daß dabey der wüste und ungereimte Begriff eines Chaos, welches sich erst ordnen mußte, nicht gebraucht wird. Wirklich ist es sehr merk-

*) Duo quaerenda sunt. Unum, quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur; altera, quae vis sit, quae quidque efficiat. Cicero de Finibus. Lib. I. §. 6.

würdig, daß nicht allein die Menge alter Philosophen, sondern auch unter den neueren viele gründliche und sehr scharfsinnige Denker, den Begriff eines Chaos, oder, welches einerley ist, eines sich nur allmählich entwickelnden Weltsystems, mit dem Begriffe eines nothwendigen, von Ewigkeit her wirkenden, bloß mechanischen Naturprincips haben vereinigen können, da doch nur sehr wenig Nachdenken dazu gehört, um einzusehen, daß beyde Begriffe sich gegenseitig aufheben. Diesen Fehler beging also Spinoza nicht; aber was er eigentlich zu Stande bringen mußte: eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andere erreicht werden. Auch Er mußte eine unendliche Reihe von einzelnen Dingen, deren eines nach dem andern zur Wirklichkeit gekommen war, also, im Grunde, eine ewige Zeit, eine unendliche Endlichkeit annehmen. Das Ungereimte dieser Behauptung suchte er durch Bilder aus der Mathematik zu vertilgen, und versicherte, es liege bloß an unserer Imagination, wenn wir uns eine unend-

liche Reihe auf einander folgender, objectiv und wirklich auseinander entspringender einzelner Dinge, als eine ewige Zeit vorstellen. Ich glaube aber, es war vielmehr Spinoza, der sich hier durch seine Imagination betrügen ließ; denn die Folge, welche in den mathematischen Bildern vorgestellt wird, ist keine objective und wirkliche, sondern eine subjective und bloß idealische, die auch nicht einmal idealisch vorhanden seyn könnte, wenn ihr nicht eine wirkliche Succession in dem Subject, welches sie in Gedanken erzeugt, zum Grunde läge, und dadurch das Stehende in ein Fließendes verwandelt würde. Absonderung und Wiedervereinigung des Subjectiven und Objectiven, und Verwechselung ihrer gegenseitigen Verhältnisse der Ursache und Wirkung, um, nach Bedürfniß, an der einen oder der andern Seite aufzuheben, was die Vollendung des bezielten Begriffes hinderte, hat hier eine Täuschung zuwege gebracht, wodurch mehrere Philosophen von der ersten Größe hintergangen worden sind, und noch wirklich hintergangen werden *).

---

*) Zu dieser Stelle hat Herr Professor Sigwart neu-

Ich will mich deutlicher erklären.

Aus dem Satze: das Werden könne eben so

---

erlich, in seiner sehr achtungswerthen Schrift über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie, S. 127 — 130. einige Bemerkungen gemacht.

Die erste dieser Bemerkungen habe ich benutzt, und anstatt der Worte: „Aber was er (Spinoza) eigentlich zu Stande bringen wollte u. s. w." nun gesetzt: aber was er eigentlich zu Stande bringen mußte. — Daß er mußte, und warum: darüber wolle man die unlängst erschienenen, vorhin schon von mir angeführten Gespräche von Herbart, S. 62 — 66. nachsehen.

Die übrigen von Herrn Sigwart angeregten Puncte sind in meinen früheren und späteren Philosophischen Schriften mannichfaltig, und, wie ich glaube, so erschöpfend abgehandelt, daß es genügen wird, statt aller weiteren Erörterungen darüber nur auf folgende bestimmte Stellen meiner Schriften zu verweisen:

1.) Auf das Gespräch über Idealismus und Realismus, Band II. dieser Sammlung S. 191 — 206.

2.) Auf die Schrift von den göttlichen Dingen, S. 168 — 174. d. erst. Ausg. der vorliegenden Sammlung B. III. S. 402 — 408.

3.) Auf die zu der Stelle No. 2. gehörige Beylage, C. der erst. Ausg. S. 212 — 216. der vorliegenden Samml. B. III. S. 450 — 454.

wenig geworden oder entstanden seyn, als das Seyn oder die Substanz, zog Spinoza die richtige Folge,

Nur die Eine Bemerkung: „Alles Erklären bezieht „sich auf ein Werden der Dinge, und indem nun Spinoza „dieses läugnete, mußte er auf eine Erklärung der endlichen „Dinge Verzicht thun;" scheint mir folgende **ausdrückliche** Gegenbemerkung zu erfordern.

Ich erwiedere: Spinoza läugnet allerdings ein **gewordenes Werden** der einzelnen Dinge, keineswegs aber ein nichtgewordenes, Anfang- und Endloses Werden, ein wahrhaft wirkliches Entstehen und Vergehen derselben, obgleich nur in einem ewigen, in sich selbst kreisenden, Flusse. Die einzelnen Dinge, lehrt Spinoza ausdrücklich, entspringen nicht unmittelbar aus dem Unendlichen, sondern jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus bis ins Unendliche. Es entspringen daher die einzelnen Dinge aus Gott nur auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weise; **denn so entspringen sie bloß eines aus dem anderen, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören**, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar beharren (Eth. P. I. Pr. XXVIII. Man vergl. meine Darstellung des Lehrgebäudes des Spinoza in dem Briefe an Mendelssohn vom 21. April 1785. §. §. XXXV. XXXVI. dann die VIte Beylage, S. 366, 367. der früheren Ausgabe; der gegenwärtigen S. 101, 102.) Unwidersprechlich behauptete also Spinoza das wirkliche Daseyn einer ewigen Zeitlichkeit, ein Anfangsloses, aber wirkliches und wahr-

daß eine ewige unendliche Actuosität der Materie eigen, und ein unmittelbarer Modus der Substanz

---

haftes Entstehen und Vergehen endlicher wirklicher und wahrhafter einzelner Wesen in einer nothwendigen Folge. Den Einwurf aber, daß es eine Ungereimtheit sey, anzunehmen, es könne eine ewige Zeit auf den heutigen Tag kommen, entfernte er mit leichter Mühe dadurch, daß er zeigte, wie die Zeit vor der Vernunft nothwendig und von selbst aus dem Zeitlichen verschwinde; womit dieses dann so fort zu einem unveränderlichen Ewigen, zu der leibhaften Gottheit selbst verklärt werde. Dieses nothwendige Verschwinden alles Zeitlichen vor der Vernunft findet sich in meinem ersten Briefe an Mendelssohn schon für Spinoza angeführt. (S. 16. u. 17. d. erst. Ausg., S. 26., 27. der 2ten,. S. 57, 58 der vorliegenden dritten.) In Wahrheit aber ist dem System damit doch nicht geholfen, wie ich an den vorhin angeführten drey Orten genügend dargethan zu haben glaube. Ja es tritt die Doppelfrage an Spinoza nun erst recht hervor; ob er lehre: es gebe in der Natur nur ein Seyn, aber kein Werden; oder umgekehrt: es gebe in ihr nur ein Werden, aber kein Seyn? Auf die zweite Frage erhalten wir von ihm ein klares Nein zur Antwort; auf die erste aber nur ein Ja mit Nein, und, Kraft dieses Mit, streitende Bestandtheile, die sich durchaus nicht zu einem wahrhaft friedlichen Bunde vereinigen lassen. Dieß ist jüngst von neuem mit großem Scharfsinn durch Tennemann, in dem Xten Bande seiner Gesch. d. Philosophie S. 476 —

seyn müsse. Dieser unmittelbare ewige Modus, den er in dem Verhältnisse von Bewegung und Ruhe der naturae naturatae ausgedrückt zu finden glaubte, war ihm die allgemeine ewige unveränderliche Form der einzelnen Dinge und ihres unaufhörlichen Wechsels. Hatte nun die Bewegung nie angefangen, so konnten auch die einzelnen Dinge keinen Anfang genommen haben. Sie waren also nicht allein dem Ursprunge nach von Ewigkeit her; sondern auch, ihrer Succession unbeschadet, dem Vernunftbegriffe nach, alle zugleich vorhanden: denn im Vernunftbegriffe ist kein Vorher und Nachher, sondern alles nothwendig und zugleich, und eine Folge der Dependenz ist die einzige, welche sich darin denken läßt. Da Spinoza nun einmal die Erfahrungsbegriffe von Bewegung, ein-

---

481. ins Licht gestellt worden. Ich bitte den Leser mit dieser Tennemannschen Erörterung eine andere höchstbeachtungswerthe ähnliche, im dritten Bande von Tiedemanns Geist der Speculativen Philosophie S. 428 — 431. zu vergleichen. Und mit dieser Hinweisung sey denn meine, großentheils nur aus Hinweisungen zusammengesetzte, Anmerkung geschlossen.

zelnen Dingen, Generation und Succession, zu Vernunftbegriffen erhoben hatte, so sah er sie zugleich von allem Empirischen — gereinigt, und konnte, bey der festen Ueberzeugung: Es müsse alles — nur secundum modum quo a rebus aeternis fluit betrachtet werden: — die Begriffe von Zeit, Maaß und Zahl, als von diesem Modo abgesonderte einseitige Vorstellungsarten, folglich als Wesen der Einbildung betrachten, von welchen die Vernunft keine Notiz zu nehmen brauche, oder sie erst reformiren, und auf das Wahre (vere considetatum) zurückführen müsse *).

Auch zu diesen Behauptungen hatten die Scholastiker ihm den Weg gebahnt. Mehrere Lehrer dieser Schule, um dem undenkbaren Begriffe einer Schöpfung in der Zeit, welcher allemal entsteht, wenn man die Reihe der Naturbegebenheiten will einen Anfang nehmen lassen, auszuweichen, nahmen zu einer Schöpfung von Ewigkeit her ihre Zuflucht. Wie Spinoza aus der Thatsache, daß die Dinge sich bewegen und gegenseitig verändern, schloß,

---

*) Opp. Posth. Epp. XXIX.

sie müßten sich von Ewigkeit her bewegt und verändert haben; so schlossen jene aus der Thatsache einer erschaffenen Natur, daß der unveränderliche Urheber derselben von Ewigkeit her erschaffen haben müsse*). Sie hatten aber eine Schwierigkeit mehr zu überwinden, als Spinoza, da ihr Gott nicht eine bloße natura naturans, sondern ein von der Natur wirklich unterschiedenes, außerweltliches Wesen war, welches dieselbe auch der Substanz nach hervorgebracht hatte. Diese Schwierigkeiten haben Leibnitzen nicht verhindert, den Scholastikern beyzustimmen, und eine Schöpfung, auch der Substanz nach, die nie angefangen hätte, für denkbar zu erklären**). An Nachfolgern hierin hat es ihm nicht

---

*) S. Cramer von der Scholastischen Theologie, Fortsetzung des Bossuet, Th. VII. S. 404 und 405. 416 — 419.

**) S. Leibnitzens Briefe an Bourguet Opp. II. P. I. p. 331 — 338. — Diese Briefe sind es, in denen, nach Lessings kühnem Ausdrucke, gesagt seyn soll: „Gott befände sich in einer immer „währenden Expansion und Contraction: dieses wäre die Schöpfung und das Bestehen der Welt." (S. 64. der ersten Abth. dieses Bandes.) Einen Fingerzeit dahin gab ich schon in meiner Rechtfertigung, wo ich der zwey Abhandlungen von Lessing, in den Beyträgen: Wissowatius Einwürfe, und Leibnitz über

gefehlt, und noch giebt es mehrere sehr achtungs-würdige Philosophen unter uns, welche den Begriff

---

die ewigen Strafen, nicht bloß obenhin erwähnte. Beyde sind in vielerley Betrachtung äusserst wichtig. In der zweiten kommen Leibnitzens Briefe an Bourguet vor. Man sehe §. IV — VII; hernach den XVIten, wo sich Lessing für den Begriff der Ewigkeit, welcher alle Folge ausschließt, erklärt. Die Frage ist davon, ob die Welt angefangen, oder nicht angefangen habe; und, wenn sie nicht angefangen habe, welche Hypothese: einer dennoch immer wachsenden — also immer nur annähernden; oder einer immer gleichen — also wirklichen Vollkommenheit des Ganzen, der Vernunft gemäßer sey. Die erste nannte Leibnitz die Hypothese des Triangels; die zweite, des Rectangels. „Leibnitz" (sagt Lessing S. 224.) „scheinet mir der immer glei-„chen Vollkommenheit um vieles geneigter gewesen zu seyn; ja „seinen Freund (den Bourguet) einer förmlichen Demonstration „derselben sehr nahe gebracht zu haben, welche er vielleicht seine „Ursachen hatte, lieber aus ihm herauszuholen, als ihm vorzu-„sagen." Dieses ist vollkommen richtig. Ich verweise auf die Briefe selbst, und darf jeden Leser, welcher Dinge dieser Art zu lesen weiß, auf sein Gewissen fragen, ob er es Lessingen sehr verdenken kann, wenn er mit dem, was Leibnitz dort behauptet, den Glauben an einen von der Welt unterschiedenen persönlichen Urheber der Dinge nicht wohl in eben diesem Leibnitz zu vereinigen wußte. „Si le rectangle" (sagt Leibnitz p. 338.) „avoit lieu „dans l'ordre des choses, il faudroit avouer que les productions „de la sagesse divine seroient coëternelles avec elle, et que „chaque substance auroit été éternelle *a parte ante*, comme je „crois qu'elles le sont toutes *a parte post*." — Und hier nun die Stelle, auf welche Lessing besonders deutete, und die er nur

einer wirklichen Schöpfung wirklich einzelner successiver Dinge von Ewigkeit her, für einen möglichen Begriff halten.

Diese etwas schwerere Täuschung wird auf dieselbe Art, wie die leichtere des Spinoza bewirkt, indem man den Begriff der Ursache mit dem Be-

---

etwas frey zu übersetzen glaubte: „Un rapport d'un état de „l'univers ne reçoit jamais aucune *addition* sans qu'il y ait en „même tems une *substraction* ou *diminution* pour passer dans „un autre état. Le changement des ordonnées dans le rectan-„gle est toujours tel que la postérieure garde les traces de l'an-„térieure, et il ne suit point que cela importe une augmenta-„tion de perfection; car s'il reste quelque chose de l'état pré-„cédent, quelque chose aussi n'en reste point." (p. 334.)

Daß übrigens Lessing sich nicht anmaßte zu behaupten, Leibnitz sey in dem Verstande ein Spinozist gewesen, daß er sich selbst dafür erkannt hätte, beweist die Folge des Gesprächs; Innere wesentliche Aehnlichkeit, Identität des Systems: das nur hatte Lessing eigentlich im Auge. Seine Expansion und Contraction sollte einen medium terminum darstellen, und er gab ihn wirklich in diesem Bilde tief und richtig. Schwerlich kann das mögliche Daseyn, oder die ewige Schöpfung einer aus einzelnen Dingen bestehenden Welt, und dieses Bestehen selbst durch unaufhörliches Hervorbringen und Vertilgen solcher einzelner Wesen, trefflicher symbolisirt werden, als durch ein solches gehaltenes Verbreiten, und gleichsam Athmen der Natur. Es ist der wahrhafte Gott des Spinoza, der aus Unendlichem Unendliches unaufhörlich hervorbringt.

griffe des Grundes vermischt; jenem dadurch sein Eigenthümliches entzieht, und ihn in der Speculation zu einem bloß logischen Wesen macht. Ich habe schon anderwärts dieses Verfahren beleuchtet, und, wie ich glaube, hinlänglich dargethan, daß der Begriff von Ursache, in so fern er sich von dem Begriffe des Grundes unterscheidet, ein Erfahrungsbegriff ist, den wir dem Bewußtseyn unserer Causalität und Passivität zu verdanken haben, und der sich eben so wenig aus dem bloß idealischen Begriffe des Grundes herleiten, als in denselben auflösen läßt.

Eine Vereinigung von beyden, wie in dem Satze des zureichenden Grundes geschieht, ist darum nicht unzuläßig; wenn nur keinen Augenblick vergessen wird, was jedem ins besondere zum Grunde liegt, und ihn zu einem möglichen Begriffe machte. So heißt der Satz des Grundes: Alles Abhängige ist von Etwas abhängig: Der Satz der Ursache: alles was gethan wird, muß durch Etwas gethan werden. Bey dem Grunde ist in dem Worte abhängig, das von Etwas schon gegeben; und eben so bey der Ursache in dem

Worte gethan, das durch Etwas. Beyde sind identische Sätze, und haben daher allgemeine apodictische Gültigkeit *). Ihre Vereinigung aber geschieht durch den Satz: daß alles Bedingte eine Bedingung haben müsse, welcher eben so identisch, folglich eben so allgemein und nothwendig ist.

Vergißt man den wesentlichen Unterschied beyder Begriffe, und worauf er beruht, so erlaubt man sich den einen für den andern zu setzen und anzuwenden, und bringt glücklich heraus, daß die Dinge entstehen können, ohne daß sie entstehen; sich verändern, ohne sich zu verändern; vor und nach einander seyn können, ohne vor und nach einander zu seyn **).

Vergißt man nicht die wesentliche Verschiedenheit beyder Begriffe, so sitzt man mit dem Begriffe

---

*) s. S. 231. dieser Schrift die Note.

**) Die Causa sui hat daher ihr Daseyn. Aus dem apodictischen Satze: daß alles eine Ursache haben müsse, hielt es hart zu folgern: daß nicht alles eine Ursache haben könne. Darum erfand man die Causam sui, wozu nothwendig auch der Effectus sui gehört.

der Ursache, durch welchen der Begriff einer Handlung nothwendig gesetzt wird, in der Zeit unerläßlich fest; denn eine Handlung, die nicht in einer Zeit geschähe, ist ein Unding. Auch der Idealismus, mit allen seinen Künsten, kann hier nicht aushelfen, und verschafft nur eine kurze Frist *).

Nach diesen Erörterungen wird es nicht mehr befremdlich scheinen, wenn ich behaupte, es lasse sich das wirkliche Daseyn einer successiven, aus einzelnen endlichen Dingen, welche sich die Reihe hinab einander hervorbringen und vertilgen, bestehenden Welt, auf keine Weise begreiflich, das heißt natürlich erklären. Denn wenn ich diese Reihe als wirklich unendlich denken will, so steht mir der ungereimte Begriff einer ewigen Zeit, welcher sich durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen läßt, im Wege. Will ich die Reihe einen Anfang nehmen lassen, so fehlt es mir wieder an allem, woraus ein solcher Anfang hergeleitet werden

*) S. die in dieser VIIten Beylage wiederholt angeführten Stellen aus dem Gespräche über Idealismus und Realismus, und aus der Schrift von den göttlichen Dingen.

könnte. Soll es der Wille einer Intelligenz seyn, so rede ich Worte ohne Sinn. Denn eben so, wie die Entstehung des Begriffes eines nach keinem seiner Theile noch vorhanden gewesenen Dinges, z. B. eines organischen Wesens vor allen organischen Wesen, nicht leichter zu begreifen ist, als eine von allen Begriffen unabhängige Entstehung des Gegenstandes selbst: so ist auch die Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehenden Intelligenz, einer Willensbestimmung in derselben, womit sie eine Zeit anfängt, vollkommen so unbegreiflich, als eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie.

Also gleiche Unbegreiflichkeit auf beyden Wegen. Aber um dieser Unbegreiflichkeit willen, hat die Vernunft nicht nöthig in Verzweiflung zu gerathen, da sich ihr die Erkenntniß gleichsam aufdringt: es liege die Bedingung der Möglichkeit des Daseyns einer successiven Welt ausser dem Gebiete ihrer Begriffe, nämlich ausser dem Zusammenhange bedingter Wesen, das ist der Natur. Sie sucht also, wenn sie jener Bedingung nachforscht, das Aussernatürliche oder Uebernatürliche in ein Na-

türliches, — oder auch, das Natürliche in ein Uebernatürliches zu verwandeln. Indem sie auf diese Weise ausser ihrem Berufe thätig ist, kann sie um keinen Schritt ihrem Zwecke näher kommen, sondern immer nun Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus *) zu Tage bringen.

---

*) Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen: was wir auf diese Weise einsehen, oder herleiten können, stellt uns einen mechanischen Zusammenhang dar. So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung, oder seine Physik, deutlich vorzustellen wissen; die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urtheilen und Schließen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mechanismus, wirklich erkannt haben; oder den Satz des zureichenden Grundes, wenn uns das Werden, die Construction eines Begriffes überhaupt, seine Physik, sein Mechanismus einleuchtet. Die Construction eines Begriffes überhaupt ist das a priori aller Constructionen; und die Einsicht in seine Construction giebt uns zugleich auf das gewisseste zu erkennen, daß wir unmöglich begreifen können, was wir zu construiren nicht im Stande sind. Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe; sondern nur Anschauungen oder Gefühle. Selbst von unserem eigenen Daseyn haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung, und den Formen des Denkens. Wenn wir sagen, daß wir eine Qualität erforscht haben, so sagen wir damit nichts anderes, als wir haben sie auf Figur, Zahl,

Dem ohnerachtet läßt sie nicht ab, und wird in ihren Erwartungen hingehalten, weil sie das in seiner Art Unbedingte wirklich erkennt, und in dieser Erkenntniß auf eine sehr mannichfaltige Weise immer höher steigt. Ihr Geschäft überhaupt ist progressive Verknüpfung; und ihr speculatives Geschäft, Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, das ist, des Identischen; denn von einer andern Nothwendigkeit als dieser, welche die Vernunft selbst mit Hülfe des bey ihren Progressionen unentbehrlichen Absonderns und Wiedervereinigens durch abwechselndes Halten und Lassen erschafft, und in identischen Sätzen darstellt, hat sie keinen Begriff. Die wesentliche Unbestimmtheit menschlicher Sprache und Bezeichnung, und das Wandelbare sinnlicher Gestalten, läßt aber fast durchgängig diese Sätze ein äusserliches Ansehen gewinnen, als sagten sie etwas mehr, als das bloße: quidquid

---

Lage und Bewegung zurückgeführt, und darin aufgelöst; also: wir haben die Qualität objectiv vernichtet. Hieraus läßt sich nun, ohne weiteres, leicht abnehmen, was für einen Ausgang die Bemühungen des Verstandes, einen deutlichen Begriff von der Möglichkeit des Daseyns unserer Welt zu erzeugen, in jedem Falle gewinnen müssen.

est, illud est, mehr, als ein bloßes Factum aus, welches wahrgenommen, beobachtet, verglichen, wieder erkannt, und mit anderen Begriffen verknüpft wurde. Alles was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur, und die menschliche Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist; nämlich mannichfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel; nie einen **wirklichen** Anfang, nie ein **reelles** Princip irgend eines objectiven Daseyns.

Aber wie kommt überhaupt die Vernunft dazu, daß sie etwas unmögliches, das ist, etwas unvernünftiges unternimmt? Ist es die Schuld der Vernunft, oder ist es nur die Schuld des Menschen? Ist die Vernunft mit sich selbst im Mißverstande, oder sind wir nur in einem Mißverstande in Absicht der Vernunft?

Um diese etwas sonderbar klingende Frage entscheiden zu können, müssen wir eine andere, noch

sonderbarer klingende aufwerfen; diese nämlich: hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?

Versteht man unter Vernunft die Seele des Menschen, nur in so fern sie deutliche Begriffe hat, oder nur Verstand ist, mit diesen Begriffen urtheilet, schließt, und wieder andere Begriffe oder Ideen bildet, so ist die Vernunft eine Beschaffenheit des Menschen, die er nach und nach erlangt, ein Werkzeug, dessen er sich bedient; sie gehört ihm zu.

Versteht man aber unter Vernunft das Princip der Erkenntniß überhaupt; so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch; er ist eine Form, die sie angenommen hat.

Ich nehme den ganzen Menschen, ohne ihn zu theilen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwey ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten zusammen gesetzt ist. Beyde sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und

mit dieser nur gegeben werden kann. Wir brauchen also das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Daseyn dieselbe, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben.

Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. Alle diese Nachforschungen haben die Entdeckung dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, zum Gegenstande. Diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde eingesehen, das ist, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn jene Mittel in unsern Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise, wenigstens in der Vorstellung, construiren können, das begreifen wir, und was wir nicht construiren können, das begreifen wir auch nicht.

Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden, und es construiren zu wollen, um es begreifen zu können, scheint als ein ungereimtes Un-

ternehmen sogleich einleuchten zu müssen? Und doch ist es eben dieses, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, das ist ein bloß natürliches Daseyn auszumachen, und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden seyn soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden seyn muß; so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen, und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseyns der Natur, wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; er wäre der Begriff des Unbedingten selbst, in so fern es die nicht natürlich verknüpfte, das ist für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften — folglich Aussernatürlichen möglich werden: so muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu seyn; es muß

selbst Bedingungen erhalten; und das absolut Nothwendige muß anfangen das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse.

Da nun allem vorstehenden zufolge das Unbedingte ausser der Natur, und ausser allem natürlichen Zusammenhange mit derselben liegt; die Natur aber, das ist der Inbegriff des Bedingten, dennoch im Unbedingten gegründet, folglich mit ihm verknüpft ist: so wird dieses Unbedingte das Uebernatürliche genannt, und kann nicht anders genannt werden. Aus diesem Uebernatürlichen kann denn auch das Natürliche, oder das Weltall, nicht anders, als auf eine übernatürliche Weise hervorgehen, und hervorgegangen seyn.

Und ferner: da alles, was ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich vermittelten liegt, auch ausser der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist; nämlich, als Thatsache — **Es ist!**

Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen: **den Gott.**

Der Gott des Weltalls kann nicht bloß der Baumeister des Weltalls seyn; er ist Schöpfer, und seine unbedingte Kraft hat die Dinge auch der Substanz nach gewirkt. Hätte er die Dinge nicht auch der Substanz nach gewirkt, so müßten zwey Urheber seyn, die, man weiß nicht wie, miteinander in Verbindung gerathen wären. Eine Ungereimtheit, die in unsern Tagen (nicht weil sie zu groß, sondern weil sie nicht in unserer Vorstellungsart ist) keiner Widerlegung bedarf. Unser Widerstreben gegen ein Entstehen der Dinge auch der Substanz nach kommt daher, weil wir kein Entstehen, welches nicht auf eine natürliche, das ist bedingte und mechanische Weise geschieht, begreifen können.

Wie sehr wünschte ich nicht, diese Sätze und Folgerungen eben so faßlich machen zu können, als sie für mich selbst evident sind. Man würde alsdann nicht allein das Vernunftwidrige der Forderung einer Demonstration vom Daseyn Gottes einsehen, sondern durch eben diese Einsicht auch be-

greifen, warum eine mit unserem Verstande und Willen (welche beyde auf Coexistenz, d. i., auf Abhängigkeit und Endlichkeit gepfropft sind) belehnte erste Ursache, als ein unmögliches und ganz ungereimtes Wesen erscheinen müsse. Je vollkommener man aus dem ersten das zweite erkennte, desto deutlicher würde man das Unzuläßige der Folgerung einsehen: Weil ein Gott kein Mensch, oder nicht körperlich seyn kann, so kann ihm auch Individualität und Intelligenz nicht zugehören.

Wir besitzen aber, ungeachtet unserer Endlichkeit und Natursklaverey — oder scheinen wenigstens durch das Bewußtseyn unserer Selbstthätigkeit bey der Ausübung unseres Willens, ein Analogon des Uebernatürlichen, das ist des nicht mechanisch wirkenden Wesens in uns zu besitzen. Und da wir nicht im Stande sind, überhaupt uns einen möglichen Anfang irgend einer Veränderung, ausser einen solchen, welcher durch eine innere Entschließung oder Selbstbestimmung bewirkt wird, wirklich vorzustellen: so hat der bloße Instinct der Vernunft schon alle rohe Völker angetrieben, jede Veränderung, die sie entstehen sahen, als eine Hand-

lung zu betrachten, und sie auf ein lebendiges, selbstthätiges Wesen zu beziehen. Sie irrten, weil sie unmittelbar bezogen; aber doch weniger und auf eine unendlich verzeihlichere Weise als wir, wenn wir alles in Mechanismus auflösen wollen, und die ungereimte Forderung an das Princip des Mechanismus machen, daß es selbst einen Mechanismus zu Tage legen müsse, wenn man ihm Daseyn zugestehen sollte, weil unsere deutliche Vorstellung eines Dinges nicht über die Vorstellung seines Mechanismus hinausgeht. Dennoch gehört schon etwas Nichtmechanisches zu der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, und kein Mensch ist im Stande sich das Princip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und Willens, als ein Resultat mechanischer Verknüpfungen, das ist, als etwas bloß **Vermitteltes** vorzustellen. Noch weniger kann Causalität überhaupt als etwas bloß **Vermitteltes**, oder auf Mechanismus Beruhendes gedacht werden. Und da wir nun von Causalität nicht die geringste Ahndung haben, ausgenommen unmittelbar durch das Bewußtseyn unserer eigenen Causalität, so sehe ich nicht, wie es

umgangen werden kann, überhaupt Intelligenz, und zwar eine allerhöchste reale, die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus (S. Beylage IV. u. V.), sondern als ein durchaus unabhängiges, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Princip, als das wahre Urwesen anzunehmen.

Alles zusammengefaßt: Eine mögliche Vorstellung für uns ist allein diejenige, welche nach den Gesetzen unseres Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes beziehen sich subjectiv und objectiv auf die Gesetze der Natur, so daß wir keine Begriffe, als Begriffe des bloß Natürlichen zu bilden im Stande sind, und was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich, das ist, denkbar machen können. So widersprechend es also ist, daß die Natur die Natur hervorgebracht habe, oder daß die Natur nach dem Laufe der Natur entstanden sey; eben so widersprechend muß es uns, die wir nur gemäß dem Satze des zureichenden Grundes, das ist, der **Vermittelung**, denken und begreifen können, vorkommen, daß die Natur wi-

der ihren Lauf, nämlich unvermittelt entstanden sey. Das Einschieben einer Intelligenz, sobald auch sie dem Satze des zureichenden Grundes, d. i. der Naturnothwendigkeit unterworfen wird, ändert nichts an der Sache, wie ich vorhin gezeigt habe. Hingegen verschwindet das Widersprechende sogleich, wenn man entdeckt, daß dem Uebernatürlichen das Natürliche war zum Grunde gelegt worden, und dieses unter jenem dennoch befaßt werden sollte.

Dieses wird noch auffallender, wenn wir uns erinnern, daß wir die erste Ursache der Veränderungen zugleich als die Ursache der Substanzen selbst erkennen mußten. Nun ist es schlechterdings unmöglich, daß wir uns von letzterem, nämlich wie ein Ding, auch der Substanz nach, zum Daseyn gelange, oder wie es nur ein solches Daseyn besitze, irgend eine Vorstellung machen; und weil dieses unmöglich ist, so muß die Vorstellung von einer **Ersten**, und **unmittelbaren** Quelle der Veränderungen ebenfalls unmöglich seyn. Verständen wir das Eine, so müßten wir nothwendig auch das andere verstehen. Da wir also von einem wirklichen

reellen Anfänge weder Vorstellung noch Erfahrung haben, und es dem Wesen der Erfahruug, der Vorstellung und des Begriffes gerade zu widerspricht, daß die Erkenntniß eines wirklichen Anfanges, oder auch eines reellen Daseyns (der inneren Möglichkeit einer Substanz) in ihnen, oder durch sie gegeben werde; so ist die Frage: Ob die Welt angefangen oder nicht angefangen habe, eine von unserer Seite höchst unbesonnene und thörichte Frage; eine Frage, die entweder sich selbst nicht versteht, oder keiner Beantwortung werth ist. Denn daß die Welt nicht angefangen habe, was wir anfangen heissen, ist klar genug; weil sie sonst zugleich angefangen, und auch nicht angefangen haben müßte. Dasselbe gilt im andern Falle, wo die Welt von Ewigkeit her angefangen, also Nicht angefangen und doch angefangen hätte. Es sind dieses also nicht zwey entgegengesetzte Behauptungen, die sich einander wechselsweise aufheben; sondern der Widerspruch liegt in einer jeden insbesondere, und es ist nur Ein Widerspruch, welcher beyden gemein ist, und durch die Einsicht in seine Quelle vollkommen gehoben wird.

Ist dieser Widerspruch gehoben, (oder sey es auch nur geschlichtet, im Falle, daß man ihn für reel und unauflöslich halten wollte); so haben wir in Absicht des Uebernatürlichen, von dessen Daseyn wir gewiß sind, nur noch zu entscheiden, ob wir annehmen wollen, es sey ein blind actuoses Wesen, oder eine Intelligenz; und mir däucht, hier könnte uns die Wahl nicht schwer fallen.

Beylage VIII.

Seite 232. „Wie die Triebe, so der Sinn; „und wie der Sinn, so die Triebe. Nicht weise, „nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch „vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, „und sich bewegen; organisirt seyn, und sich or„ganisiren."

Ueber diese Stelle ist viel gespottet worden. Da ich auf dergleichen nirgend in dieser neuen Ausgabe Rücksicht genommen habe, so soll es hier am Schlusse noch weniger geschehen. Einer Vertheidigung bedarf diese Stelle nicht. Und sollte sie mehr Erläuterung, als im Zusammenhange schon gegeben war, bedürfen, so ist dafür an mehr als Einem Orte dieses Buches gesorgt. Ich gebe ihr eine Beylage bloß um eine treffliche Stelle von Garve

einzurücken, an die ich, da ich jene Worte schrieb, wirklich gedacht habe. Nie werde ich die Stunde, in der ich sie zum erstenmal las, vergessen. Die Empfindung, mit der ich sie hier einrücke, und indem ich mein Werk damit beschließe, sie mir gewissermassen zueigne, sey der Lohn meiner Arbeit.

Garve zu dem zweiten Buche des Cicero von den Pflichten:

„Wir sehen, daß unser Temperament, das heißt, die aus dem Körper, der Mischung unsrer Säfte, dem Zustande unsrer Nerven entstehende Fassung der Seele, einigen Tugenden günstig, andern hinderlich ist. Alle Arbeit an uns selbst, um uns vollkommener zu machen, läuft, — (da der Körper unser nächstes Object ist, welches immer auf uns wirkt, ohne welches wir nicht wirken können) darauf hinaus, daß wir unser Temperament, wo es fehlerhaft ist, zu überwinden, endlich ganz zu bändigen, und unserer Seele zu unterwerfen suchen. — Es ist ein Krieg, der auf Eroberung und ruhige Beherrschung abzielt. So lange der Geist, so lange seine Einsichten von dem was gut ist, seine Neigung

Gutes zu thun, zwar stark genug sind, den aus dem Körper und der Sinnlichkeit entspringenden Leidenschaften zu widerstehen, aber nicht stark genug, dem Körper selbst eine andere Stimmung zu geben, und dadurch die Ursachen jener Leidenschaften aufzuheben: so lange wird die Mühseligkeit des Streits sich unaufhörlich erneuern. Und da der Widerstand, welchen eine Kraft überwindet, der einzige Maaßstab ihrer Größe ist: so werden wir alle unsere Tugend hauptsächlich in diesem Streite suchen, nach diesem bey andern schätzen; und diejenige Vollkommenheit der Seele, welche sich, in Uebereinstimmung mit dem Temperament und den Umständen, auf eine leichte und uns angenehme Art äussert, werden wir nur mit Mühe, und durch vieles Nachdenken, für ähnliche Tugend anerkennen lernen. Das wirkliche Vermögen also, welches die Belohnung der Tugend seyn sollte, ist in dem einen Falle der Empfindung nach geringer, in dem andern seinem Ursprunge nach ungewisser.

„Glücklicher Weise werden die besten Beobachter der moralischen Welt, und die zugleich in sich den edlen Keim der Tugend haben, gewahr:

daß diese Pflanze, wenn sie emporwächst, auch schon hier nicht nur das Unkraut, von dem sie umgeben ist, dämpfen und überwachsen, sondern auch den Boden selbst verbessern könne. Unser Temperament, unsre sinnlichen Neigungen und Triebe, unser Körper selbst, können sich bis auf einen gewissen Grad durch die fortgesetzte Arbeit unsers Geistes umändern.

„O gesegnet sey auch selbst die Schwäche eines kränklichen Körpers, die mich öfter, wenn auch nicht deutlicher, als andere gelehrt hat, daß der Geist etwas über den Körper vermag. Ja ich weiß es aus eigener Erfahrung, daß die Anstrengung der Geisteskraft auch einen matten Körper unterstützen, und bis auf einen gewissen Grad beleben könne; daß hinwiederum, wenn die Seele ganz ruhig, ganz gelassen bleibt, das tobende Blut anfange sanfter zu fließen, die in Aufruhr gebrachten Lebensgeister niedersinken; und daß der Schmerz selbst, wenn er nicht zu heftig ist, der aushaltenden Geduld einer gegen ihn sich anstämmenden Seele weiche. — Zwar hat alles dieses sein Ziel; und wenn die Seele nach langer Entgegensetzung endlich sinkt, so stürzt auch die Last desto gewaltiger auf

sie zusammen. Aber bessere Menschen können mehr als ich. Wessen Herz schlägt nicht fröhlicher, wenn er den Ausdruck des Sokrates liest, er habe das Glück genossen, gewahr zu werden, daß er täglich besser werde. Menschen von dieser Art, (und ich glaube, daß es deren giebt) werden wissen, daß der Körper und seine Beschaffenheiten, ja selbst die äusseren Dinge, welche durch ihn wirken, sich bis auf einen gewissen Grad nach dem Modell der Seele abformen; daß — welche Ursachen es auch in der menschlichen Maschine seyn mögen, die den Zorn des einen, die Begierde des andern, weit über den Grad des Uebels oder des Guten hinaustreiben, welchen der sich selbst überlassene Geist würde in dem Gegenstande wahrgenommen haben; — daß, sage ich, der Einfluß dieser Ursachen nach und nach schwächer, oder mit jenen Urtheilen des Verstandes übereinstimmender werden könne; — daß der Lauf, die Absonderung der Säfte selbst, die allgemeine Uebermacht des denkenden und geistigen Wesens fühle."

Wider

Mendelssohns Beschuldigungen

in dessen Schreiben

an die

Freunde Lessings.

Hoc nimirum est illud, quod non longe a *gradibus Aureliis* haec causa dicitur: ob hoc crimen hic locus abs te, Laeli, atque illa turba quaesita est. Scis quanta sit manus, quanta concordia, quantum valeat in concionibus. Summissa voce agam, tantum ut judices audiant.

CICERO, *pro L. Flacco.*

Vorbericht.

Der Mensch empfindet ein natürliches Verlangen, seine eigene Denkungsart auch in andern zu finden, oder sie denselben einzuflößen; in den mehrsten Fällen erträgt er es geduldiger, wenn gegen seinen Vortheil gehandelt, als wenn wider seine Meynung geurtheilt wird. Je lebhafter und ausführlicher die Vorstellung von den Gründen unserer Meynung ist; je mehr unser Bewußtseyn nur das Bewußtseyn unserer Einsichten geworden: desto größer wird unser Widerwille gegen alles was sie zweifelhaft zu machen droht; denn unser Bewußtseyn selbst, unser ganzes Daseyn scheint dabey Gefahr zu laufen.

Eben so natürlich ist deßwegen die Verfolgung, welche derjenige erfährt, der mit Wahrheiten, die

herrschenden Lehrgebäuden zuwider laufen, auftritt. Diejenigen, welche ihn nicht fassen, verachten und höhnen ihn; sie begreifen nicht wie ein Mensch so wenig begreifen, so blind und so verkehrt seyn kann. Die andern ergrimmen, und zwar in demselben Maaße, wie sie ihre Wahrheit durch die entgegen gesetzten Gründe angegriffen, ihre Ueberzeugung minder oder mehr erschüttert fühlen *).

---

*) „Wir sehen allgemein, daß wenn in zwey Köpfen die überwiegenden Vorstellungen oder Vorurtheile ganz und gar verschieden von einander sind, die Vorstellungen des einen die in den anderen übergehen wollen, sich sogleich wieder heraus und davon machen, ohne darin eigentlich weder gutes noch böses anzurichten, und die ganze Wirkung welche diese Verschiedenheit hervorbringen kann, ist Mitleiden oder Verachtung, nachdem die Leute sind. Sind aber die Vorstellungen nicht so ungleichartig oder abstechend, so bringen sie mehr oder weniger in den andern Kopf hinein, und erschüttern einige der Begriffe welche sich darin befinden, indem sie sich mehr oder weniger mit ihnen vermischen, und solcher Gestalt die andern in Unordnung bringen. Die unangenehme Empfindung dieser Unordnung, das heimliche Gefühl der Möglichkeit, daß die überwiegende Idee, die Idee-Königinn selbst, mitten auf ihrem Throne Gefahr laufen könnte; dieses setzt die Leidenschaft in Bewegung: nicht die trägen Leidenschaften des Mitleidens, oder der Verachtung; sondern die Furien des Hasses, und der grausamsten Verfolgung.“

Alexis oder von dem goldenen Weltalter, von Hemsterhuis.

Hiedurch aber darf sich niemand abschrecken lassen. Einigen Beyfall erhält die gründlich vorgetragene Wahrheit immer. Hie und da finden sich Köpfe, die, wenn kein äusserliches Interesse sie daran verhindert, wenigstens so viel davon aufnehmen, als sich mit ihren Grundsätzen, ihren Vorurtheilen oder Lieblingsmeynungen zusammen reimen läßt. Nicht von allen wird derselbe Theil, sondern beynah von jedwedem ein anderer gewählt, in Schutz genommen, und in einen Zusammenhang gebracht, der einen andern Zusammenhang aufhebt. So kommt nach und nach das Ganze in Umlauf, bildet sich aus und um, läutert und verbessert sich, und die Erkenntniß gewinnt allmählich Vollkommenheit und Fortgang.

Was meinen Spinoza und Antispinoza angeht: da ich in demselben größtentheils nur an vergessene Dinge erinnert, und andere nicht genug erwogene, wiewohl auch schon gesagte, bloß in neue Verbindungen gebracht habe; darauf aber nun der unerhörtesten Paradoxie beschuldigt werde: so kann es wohl nichts ungebührliches an sich haben, wenn ich

in der eben angeführten Geschichtswahrheit einigen Trost suche, und sie — nicht auf mich, sondern — auf die Begebenheit mit mir, rückwärts und vorwärts einigermassen beziehe.

Mag es demnach auch geschehen, daß nach der Erscheinung dieser Schrift das Geschrey an der Einen Seite sich verdopple, und an der andern nun erst recht ausbreche: endlich wird doch eine Stille kommen. Was auf diese Stille folgen muß, weiß ich mit der innigsten Gewißheit.

Unterdessen lasse ich mein Straußen = Ey im Sande ruhig liegen; Meißen und Aelstern werden es nicht zertreten; Staaren und Krähen es weder aufhacken noch auf die Seite bringen: seinen Inhalt zu offenbaren sey dem Lichte, das den Tag regieret, überlassen.

Düsseldorf den 19. April 1786.

Ego sane in ea opinione jam diu sum, neque egregiam sententiam unquam suisse quae placuit populo, neque sapientiam vulgari majorem vulgo agnosci posse; quippe quam vel non intelligunt, vel intelligentes aequant.

Hobbes.

Die Leser dieser Schrift mögen am Ende derselben urtheilen, was mir leichter geworden: mich zu einer Rechtfertigung zu entschließen, oder sie wirklich darzulegen.

Nun ich endlich mich entschlossen habe zu reden: so begehre ich von Euch, denen allein ich mich hier, und ganz freywillig stelle — da ich wegen einer kindischen durch die niedrigsten Mittel unterstützten Anklage keinem mich zu stellen nöthig hätte — So begehre ich von Euch, Ihr Männlichen Denker, nicht ein geneigtes, sondern im Gegentheil, ein äusserst strenges Ohr; nicht ein gewogenes, sondern ein unerbittliches Herz.

Ich werde Urkunden darlegen, Facta zusammen stellen, und nirgend das heilige Siegel der Wahrheit vermissen lassen, dessen reiner Abdruck auf mei-

nem Briefwechsel, meinen Gegner so roth und so blaß gemacht hat.

Und so sey denn der Anfang meiner Vertheidigung, selbst eine Urkunde früherer Vertheidigung: ein Antwortschreiben, das ich schon am siebenten Nov. des verwichenen Jahrs, an Mendelssohns und meine gemeinschaftliche Freundinn, die ich hinführo Emilie nennen werde, abgehen ließ.

Liebste Emilie!

Das Beziehen meines Winterquartiers, und die damit verknüpften Unruhen, haben mich verhindert, Ihr Schreiben vom vier und zwanzigsten Oct. gleich mit der ersten Post zu beantworten.

Daß die öffentliche Erscheinung meiner Briefe an Mendelssohn Ihnen unangenehm auffallen würde, konnte ich voraussehen .... Die Vorwürfe aber, welche Sie mir machen, hatte ich — von Ihnen nicht erwartet, sondern ich sah ihnen nur in Bibliotheken, Monatschriften und andern öffentlichen Blättern entgegen.

„Unser Lessing,“ schreiben Sie, „mußte aller„dings bey der Nachwelt nicht anders erscheinen „als er war; das heißt: Nicht als Deist, wenn „wir wissen, daß er ein Spinozist war; — aber „das ganze Detail eines freundschaftlichen Gesprächs, „u. s. w.“

Hierauf antworte ich,

Erstlich. Das durch mich bekannt gemachte Gespräch war kein vertrauliches Gespräch im engeren Verstande. Das Auffallendste darin ist der Anfang, wo Lessing den Prometheus adoptirt. Bey diesem Auftritte war meine Schwester zugegen; und Wolke kam dazu, ohne daß Lessing darum seine Rede unterbrach oder sehr veränderte. Wolke bekam auch bey dieser Gelegenheit (wenn mein Gedächtniß mich nicht sehr betrügt) das Gedicht zu lesen. Ich könnte ähnliche Facta beybringen, wo Lessing in Gegenwart von Leuten, die gewiß nicht „die Vertrauten seines Kopfs und seiner Seele“ waren, seinen Spinozismus zu Tage legte. Er verhehlte ungern seine Meynungen. Wenn er eine Maske vorhielt, so war es nicht um sich unkennt-

lich zu machen, sondern bloß um sich damit zu schützen; und es ärgerte ihn eben so sehr, wenn man die Maske für sein Gesicht ansah, als wenn man glaubte, er wolle sie im Ernst dafür gehalten wissen. Das aber lag tief in seinem Charakter, daß er von keinem Menschen, und von keinem Dinge der Narr seyn wollte. Niemand sollte ihn auslachen; am wenigsten er sich selbst: und er hätte geglaubt, sich selbst auslachen zu müssen, wenn er sich auf irgend eine Art zum Märtyrer befördert hätte.

Zweytens. Sehe ich nicht ein, wie man Lessing bey der Nachwelt als einen Spinozisten darstellen will, ohne irgend etwas, woraus. Nehmen Sie meinem Bericht die Theile, welche Sie gern unterdrückt gesehen hätten; was bleibt übrig, als eine Sage, der das Siegel der Geschichte, und der bestimmte eigentliche Inhalt mangelt? — Desto besser! werden Sie sagen; und, mit Ihnen, Mendelssohn. — So hat aber Mendelssohn vorher nicht gesprochen; und es ist sonderbar genug, daß seine Anfangs so heroische Philosophie nach und nach so zärtlich geworden ist, daß sie nun in alle Mäntel

eines frommen Betrugs sich einwickelt, um von dem rauhen Winde der Wahrheit, oder der Zugluft der Geschichte nicht verschnupft zu werden.

Im Jahre drey und achtzig schrieb er Ihnen: „Auch unseres besten Freundes Name soll bey der „Nachwelt nicht mehr und nicht weniger glänzen „als er es verdient. Die Wahrheit kann auch hier „nur gewinnen. Sind seine Gründe seicht, so die„nen sie zu ihrem (der Wahrheit) Triumph: sind „sie aber gefährlich, so mag die gute Dame für „ihre Vertheidigung sorgen. — Ueberhaupt setze ich „mich dann (wenn ich über Lessings Charakter „schreibe) ein halbes Jahrhundert weiter hinaus, „wo alle Parteylichkeit aufgehört haben, alle un„sere jetzige Tracasserie vergessen seyn wird." *) —

*) Ich habe diese Stelle in der ersten Ausgabe meiner Schrift S. 6. abgekürzt, weil ich von einer Privat-Correspondenz nicht mehr als durchaus nöthig war, und ich vor dem strengsten Richter verantworten konnte, mittheilen wollte. Da aber, nach Hrn. M. eigener Entscheidung (S. 57. seines Schreibens an Lessings Freunde) „der Richter alles in Händen haben muß, „was zur Streitsache gehört:" so werde ich nun von meiner Seite, was ich einzuliefern habe, mit pünctlicher Gewissenhaftigkeit darlegen.

Und nun — Wahrhaftig, ich wußte nicht ob ich meinen Augen trauen sollte, da ich in den Morgenstunden, nachdem ich die Vorrede gelesen hatte, das XIII. XIV und XV Hauptstück durchlief. Ich legte das Buch weg, und habe es bis diese Stunde noch nicht wieder in die Hand nehmen mögen. Heißt das, auf jede Gefahr der Wahrheit Zeugniß geben; oder, sie nach Willkühr seinem Eigendünkel unterwerfen? Offenbar wollte Mendelssohn, daß sie nicht an den Tag käme. Wenn ja etwas von ihr verlautet hätte, so sollte es nun wieder vertuscht, und allem künftigen Gerücht von ihr gesteuert werden. Darum, vermuthlich, wollte Mendelssohn auf meine Frage auch nicht antworten: Ob es nicht gut, und gerade in dem gegenwärtigen Zeitpuncte von Nutzen seyn würde, den Spinozismus in seiner wahren Gestalt, und nach dem nothwendigen Zusammenhange seiner Theile, öffentlich darzustellen? Denn gerade in dem gegenwärtigen Zeitpuncte war Mendelssohn eines leidlichen Spinozismus bedürftig, der zu einem noch leidlicheren Pantheismus geläutert, und dann im Falle der Noth Lessingen zugeschrieben werden könnte.

Von allem diesem — überhaupt, daß Mendelssohn die Sache drechseln, und nach seinem Sinne formen würde — war ich nicht ohne Ahndung. Lessingen und mich ihm aufs Gerathewohl überlassen wollte ich nicht; nicht mir das Heft aus den Händen winden lassen; nicht das Nachsehen und Nachlaufen haben. Mir ist Lessing, so wie er war, gut genug; ich schäme mich seiner nicht, sondern werde, so lange ich lebe, ihm als Freund treu und stolz zur Seite stehen. Mit dem geläuterten Pantheismus, den er zu seiner Genesung einnehmen soll, wäre er, nach meinem Urtheil, nur ein Halbkopf; und dazu will ich ihn nach seinem Tode nicht durch Mendelssohn erziehen lassen. Meine Wenigkeit möchte Mendelssohn mit seinen Knaben immer zu sich in die Schule nehmen, und an uns lieben Kindern sein Bestes thun; aber Lessing muß, so gut als Kant, zu Hause bleiben dürfen, und, so Gott will, nur von selbst in sich kehren.

Wie Sie fürchten können, liebe Emilie, daß bey diesem Anlasse, wenn er in eine Fehde ausgehen sollte, die Feinde Lessings und der Wahrheit

allein den Sieg davon tragen würden, ist mir unbegreiflich. Ich habe für dergleichen Aengstlichkeiten keinen Sinn; ich empfinde sie nicht und verstehe sie nicht. Lessing dachte hierüber gerade so wie ich. Sie wissen, daß er wünschte, man möchte den Bemühungen, speculative Wahrheiten gemeinnütziger, und dem bürgerlichen Leben ersprieslicher zu machen, einmal eine entgegengesetzte Richtung geben, und sich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Speculation erheben. „Dort, dachte er, würde „untersucht, was unter dem Wahren brauchbar; „und hier, was unter dem Brauchbaren wahr wäre.“ *) — Es muß gar keine Wahrheit geben, wenn Lüge oder Bemäntelung zu etwas gut seyn kann.

Lessings Feinde gehen mich nichts an. Schrieb doch Mendelssohn selbst an Reimarus: „Mögen „die, welche draussen sind, sich betrüben oder freuen, „wir bleiben unbekümmert; wir wollen ja keine „Partey machen, u. s. w.“ — Ich, an meinem

*) Gespräche für Freymäurer, Vtes Gesp. S. 57.

Theile, bin von ganzem Herzen unbekümmert. Ich weiß, daß ich ein nützliches und verdienstliches Werk gethan habe, indem ich die eigentliche wahrhafte Philosophie eines Mannes wie Lessing, unverhüllt ans Licht stellte. — So wird auch jedermann, wenn gleich nicht in diesem Augenblick, wenigstens nach einiger Zeit urtheilen.

— — — —

Nach diesem Eingange nun zum Text, dem Schreiben des Herrn Mendelssohns an die Freunde Lessings. Ich werde mich, so viel ich kann, an den Faden der Geschichte halten, um mit geringerer Gefahr das Labyrinth von Hypothesen und Gedächtnißfehlern meines Gegners zu durchwandern.

Die erste Beschuldigung.

„Ich habe Herrn Mendelssohn die Nachricht, Lessing sey ein Spinozist gewesen, zugenöthiget; und zwar dergestalt, daß Mendelssohn wohl gesehen, man sey geneigt, Lessingen auf diese Weise den Proceß zu machen." (S. 8. u. 10.)

In meiner Schrift über Lessing und Spinoza wird die Sache folgender Gestalt erzählt:

„Die Wahrscheinlichkeit von der einen Seite, „daß mehrere von Lessings Spinozismus unterrich„tet wären; und die Gewißheit von der andern, „daß Mendelssohn davon nichts zuverläßiges be„kannt geworden, bewogen mich, letzterem einen „Wink darüber zu verschaffen.“

Ich hatte keine Abschrift von dem Briefe, worin ich zuerst meiner Freundin den Vortrag gethan und schrieb also obige Nachricht aus dem Gedächtniß. Die harte Beschuldigung in Mendelssohns Schrift aber, das Geschrey in allen Zeitungen von meiner Zudringlichkeit, da doch schwerlich ein Mensch lebt, der weniger zudringlich ist, als ich es von Kindesbeinen an gewesen bin, — der unangenehme Eindruck, den dieses auf mich machte, brachten mich nun auf den Gedanken, die Antwort meiner Freundin auf das Schreiben, wovon ich keine Abschrift hatte, nachzusehen, wo ich denn gleich hinter Mendelssohns Fragstücken folgende Worte fand: „Se-

„hen Sie, liebster Jacobi, dieß ist das Resultat „ihrer mitgetheilten Nachricht, die ich Mendelssohn „unmöglich verschweigen konnte, und davon Ihnen „auch das weitere mitzutheilen nicht gereuen darf. „Denn was würden Sie gesagt haben: wenn ein„mal M. mit dem, was er über Lessings Charakter „zu sagen denkt, zum Vorschein kommt, und von „ähnlichen wichtigen Dingen stånde nichts darin? „Sie hätten sichs alsdann zum Vorwurf machen „müssen, die Sache der Wahrheit (denn die ists „am Ende mehr, als unsers Freundes) verstüm„melt zu haben."

So zudringlich bin ich gewesen!

Ob ich es in der Folge mehr geworden sey, wird sich zeigen. — Hier ist der Brief, mit dem ich mein erstes Schreiben an Mendelssohn, Emilien übersandte *).

---

*) Dieser Brief findet sich schon oben abgedruckt in der I. Abth. dieses Bandes S. 46. in der Note.

Zweite Beschuldigung.

„Die Erläuterung, die ich Herrn Mendelssohn, „gemäß denen von ihm mir vorgelegten Fragen, in „meinem Schreiben vom vierten Nov. 1783 gegeben, war in so vollem Maaß (S. 11.), daß er „jetzt nur noch besser einsehe, man sey geneigt, Lessingen auf diese Weise den Proceß zu machen, „und vollkommen überzeugt wird, die Nachricht von „Lessings Anhänglichkeit an Spinoza sey bloße „Anekdotenkrämerey *). Ich lasse in dieser Schrift „Lessing keinen gesunden Gedanken vorbringen, son„dern nur hie und da einen gezwungenen Einfall, „der mehrentheils auf eine Gotteslästerung hinaus„laufe — lasse ihn schlechte Verse, von abentheu„erlichem Inhalt, eine wahre Armseligkeit, gut fin„den, so daß man durchaus seinen Scharfsinn und „seine Laune, seine Philosophie und seine Kritik „verkennt."

*) Wenn man auf den Uebergang zu diesem Absatz, und auf den Conjunctivum Acht giebt, dessen M. sich in demselben bedient, so kann man nicht zweifeln, daß ich die Sache nehme, wie er sie genommen haben wollte.

Reimarus, ein Mann, den Herr Mendelssohn nicht weniger verehrte, als er von mir verehret wird; den er einen der gründlichsten Weltweisen dieser Zeit nennt, und ihm seine Morgenstunden zur Censur überschickte; von dem er in seinem Anhange *) sagt: Ich habe keinen philosophischen Freund, dem ich mehr Freymüthigkeit, Wahrheitsliebe und Beurtheilungskraft zutraute; dieser Mann, der auch mit Lessing seit langen Jahren eng verbunden war — dieser urtheilte über den von Mendelssohn so unbarmherzig gerichteten Aufsatz, wie folgt; und würde — ich kenne den Rechtschaffenen — sein Urtheil auch noch heute nicht zurück nehmen.

Aus einem Briefe von Emilie.

Freytag, den vierzehnten Nov. 1785.

„So gern ich es gewollt, mein lieber Jacobi, „so hab' ich es nicht möglich machen können, die-

*) S. 77. des Schreibens an die Freunde Lessings; in einem Briefe vom vier und zwanzigsten May 1785. an unsere gemeinschaftliche Freundin. Von diesem Briefe, von dem S. 81.

„sen Brief schon am Montage fortzuschicken . . .
„ . . . Dafür kann ich Ihnen aber auch jetzt meines Bruders Gedanken über Ihr Gespräch mit „Lessing und das Ganze mittheilen. Er findet das „Gespräch höchst interessant; ist, im philosophischen „Verstande, äusserst davon erbaut; sagt, wie ich, „es wäre als ob man sie beyde wirklich reden hörte, mit alle dem Scharfsinn und eigenthümlicher „Laune. Er ist völlig überzeugt, daß Lessing dem „System zugethan war, worüber Sie mit ihm disputirt, und erinnert sich . . . . . . Mein Bruder „hat dieses mit ein paar Worten an Mendelssohn „zu meinem Briefe geschrieben, und schließt mit „diesen Worten: —

„Was soll ich sagen? Die Neigung zur „Paradoxie alles zu behaupten oder zu bestreiten, „macht endlich Zweifelsucht eingewurzelt, und dagegen das klare *Judicium veri et falsi* verlieren. . . . . .“

„Daß übrigens Lessing sich weder gegen mei-

des Anhangs gesagt ist: daß er mir, „wie zu vermuthen,“ abschriftlich mitgetheilt worden, habe ich nie eine Sylbe gesehen.

„nen Bruder noch gegen Mendelssohn je deutlich „über jenes System geäussert, kommt wohl daher, „weil er beyder Art zu denken kannte, die sie bey „ihrer Wahrheitsforschung das Paradoxe eben so „sehr vermeiden läßt, als L. es behülflich auf sei- „nem Wege zu halten schien. Er hätte da manchen „Schritt vor und zurück thun müssen, um die „Starrköpfe neben sich zu behalten, und das war „L. Sache nicht. Aber auf so eine Art, wie Sie „mit ihm disputirten, das mocht' er wohl; das „war beydes seinem Geist und seiner witzigen Laune „recht. Ich kann mir vorstellen, wie Ihr Salto „mortale ihn gefreut hat, und ich weiß aus sei- „nem Munde, wie lieb er Sie seit Ihrer persön- „lichen Bekanntschaft hatte."

Nach diesem Zeugnisse eines würdigen, geist- vollen Mannes, wollen wir auch Herrn Mendels- sohn selbst hören.

Emilie an Jacobi, den fünften Dec. 1783.

Vor zwey Posttagen, mein lieber Jacobi, empfing ich einen vorläufigen Brief von unserem

Mendelssohn. Daß ich Ihnen nicht sogleich davon Nachricht gegeben, daran ist eine kleine Unpäßlichkeit Schuld; und daß ich Ihnen den Brief nicht selbst schickte, mein Bruder, den ein großer Theil des Briefes anging, und der ihn deßfalls nicht missen wollte.

M. gesteht zuerst aufrichtig, daß er Sie mißkannt habe, indem er „statt eines Liebhabers der „Philosophie, einen Mann gewahr werde, der das „Denken zu seinem Hauptgeschäft gemacht, und „Kraft genug besitze, sich vom Gängelbande los zu „reissen, und seinen eigenen Weg zu gehen. Es „leuchte aus dem Gebäude, das Sie sich ganz auf „eigene Kosten errichtet, so viel philosophischer Scharf„sinn hervor, daß er gar wohl begreife, wie L. „dafür hätte eingenommen werden, und für den „Erbauer desselben ein unumschränktes Zutrauen ge„winnen können. — Sie hätten vor der Hand sei„nen Fragen vollkommen Genüge gethan, wären „berechtigt über ihn ungehalten zu seyn, und er, „bereit Sie um Verzeihung zu bitten — — Da „indeß Ihr Auffatz verlange, daß er ihn noch ein-

„mal bey mehrerer Muße und Anstrengung durch-
„ginge, so bittet er mich, ihn bey Ihnen zu ent-
„schuldigen, daß er sich Zeit ließe, Ihr Schreiben
„zu beantworten. Ehe er über L. Charakter schriebe,
„werde er über eines und anderes in Ihrem Auf-
„satze sich noch Erläuterungen ausbitten. Für jetzt
„sey es ihm ganz unmöglich, weder an Lessing noch
„an Spinoza anhaltend zu denken. Er wolle es
„lieber spät als schlecht thun: alsdann aber solle
„es hauptsächlich von Ihnen und unserem gemein-
„schaftlichen Rath abhängen, welcher Gebrauch von
„dieser Unterhaltung mit L. zu machen sey."

„Er, für sein Theil," fährt er fort, „wäre
„noch immer dafür: daß es nöthig und nützlich
„sey, die Liebhaber der Speculation treulich zu war-
„nen, und ihnen durch eclatante Beyspiele zu zei-
„gen, welcher Gefahr sie sich aussetzten, wenn sie
„sich derselben ohne allen Leitfaden überließen. —
„Es mögen alsdann, die draussen sind, sich drüber
„freuen oder betrüben, wir bleiben unbekümmert *);

*) „Bezieht sich auf das Schreiben von meinem Bruder,"
setzte Emilie an den Rand.

„wir wollen ja keine Partey machen, nicht anwer„ben, nicht herüber locken, und würden ja zu Ver„räthern an der Fahne selbst, zu welcher wir ge„schworen, sobald wir anwürben und Partey ma„chen wollten." —

Sehen Sie, liebster Jacobi, dieß ist ein vollständiger Auszug aus Mendelssohns Briefe, so weit er die Sache von Lessing und Spinoza angeht.

— — — —

Man sieht, daß Reimarus schon damals, bey der Uebersendung meines ersten Schreibens an Mendelssohn, der Meynung gewesen, es sey besser, wenn Lessings Spinozismus nicht öffentlich bekannt werde. Er fürchtete von den verschiedenen Gattungen unphilosophischer Köpfe, von Frömmlern und Witzlingen, eine unedle Schadenfreude, und vielleicht noch andere schlimme Folgen. Mendelssohn widerspricht ihm, winkt auf die eigene Bemerkung seines Freundes, wie das Judicium veri et falsi verloren gehe, zurück, und bleibt dabey: „daß es nöthig „und nützlich sey, die Liebhaber der Speculation

„treulich zu warnen, und ihnen durch eclatante „Beyspiele zu zeigen, welcher Gefahr sie sich aus„setzten, wenn sie sich derselben ohne allen Leit„faden überließen.“ — Dieß sey das wichtigste, dringendste: „Es möchten alsdann die, welche drau„ssen wären, sich darüber freuen oder betrüben, „u. s. w.“

So schrieb, so äusserte sich Mendelssohn über einen Aufsatz, „der ihm die Erläuterung in vollem „Maaße gab, es wäre mit der Nachricht von Les„sings Anhänglichkeit an Spinoza bloße Anekdoten„krämerey;“ über einen Aufsatz, aus dem er nur noch deutlicher erkannte, „daß es darauf angesehen „wäre, Lessingen auf diese Weise den Prozeß zu „machen.“ — Er hat nicht aus einer so verächtlichen Angabe, aus einer so albernen Geschichte, ein eclatantes Beyspiel ziehen, und die Liebhaber der Speculation treulich warnen wollen — Dergleichen Treuherzigkeiten seyen nur meine Sache; ich sey der Mann, der gegen die Speculanten zu Felde ziehe, und ihnen einen Leitfaden aufdringen wolle; ich habe Lessingen, und Mendelssohn, und Hemster-

huis, und Reimarus, und meine Freundin zurecht bringen wollen; gehe offenbar darauf aus, meine Nebenmenschen zu bekehren, und — nehme mich dabey, im Fall der Noth, wie der Patriarch im Nathan, u. s. w. u. s. w.

Aber die Sache muß sich noch besser aufklären. Ich fahre fort.

Aus einem Briefe von Emilie.

den zweiten April 1784.

Was aber sagen Sie zu Diez Leben des Spinoza? Nicht wahr, Sie haben sich darüber, so wie wir, geärgert? L. J., was will aus allem Denken, aus aller Wahrheit werden, wenn solche Paradoxieen mehr in Gang kommen? Denn was greifen die Nichtdenker eher auf, als Paradoxieen, glänzende Irrthümer, von irgend einem großen Manne glänzend vorgetragen? Ich muß es Ihnen gestehen, mein Bruder ist durch diese Geburt von Diez sehr dahin gebracht, daß Mendelssohn Lessings Spinozismus der Welt so sehr verhehle, als die Heiligkeit der Wahrheit es immer verstattet. Denn

was würde vollends ein Beyspiel, wie das von Lessing, der Schaale für einen Ausschlag geben? Ich zittere vor den Folgen. Wie groß, wie klein ist der Mensch in seinem Denken!

— — — —

Eines andern Briefes, den ich etwas länger als drey Monate nachher, von meiner Freundin erhielt, habe ich in meiner Schrift über die Lehre des Spinoza S. 51. der 1sten Ausgabe (in der ersten Abth. dieses Bandes S. 98.) gedacht, und den Erfolg erzählt.

Von dem Briefe des Herrn Mendelssohn, der, sehr unerwartet, mich zu Hofgeismar überraschte, ist in der 1sten Ausgabe der genannten Schrift S. 52. u. 53. nur der Schluß mitgetheilt worden. Das fehlende mag hier seine Stelle finden *).

Dritte Beschuldigung.

„Ich habe gesagt, M. sey über die Nachricht, „daß Lessing ein Spinozist gewesen, erstaunt; und

*) Dieser Brief ist, als ein wichtiges Actenstück, schon in der 2ten Ausgabe S. 76. f. vollständig mitgetheilt worden, und oben S. 101. f. in der 1sten Abth. dieses Bandes zu lesen.

„er war nicht erstaunt: diese Entdeckung konnte „bey ihm in Wahrheit keine Bewegung von dieser „Art verursachen, denn:

„1.) Er wußte, daß es auch einen geläuterten „Spinozismus gebe . . . und daß Spinoza, seiner „speculativen Lehre ungeachtet, ein orthodoxer Jude „hätte bleiben können, wenn er nicht in andern „Schriften das ächte Judenthum bestritten, und sich „dadurch dem Gesetze entzogen hätte. Die Lehre „des Spinoza komme dem Judenthum offenbar weit „näher, als die orthodoxe Lehre der Christen."

„2.) Er wußte, daß Lessing in seiner frühe„sten Jugend dem Pantheismus geneigt gewesen, „und solchen mit seinem Religionssystem nicht nur „zu verbinden gewußt, sondern auch die Lehre des „Athanasius daraus zu demonstriren gesucht hätte *).

*) Und das in vollem Ernst? Und Mendelssohn glaubte das in vollem Ernst? Mendelssohn hielt (S. 7. seines Schreibens), dieser Pantheistischen Demonstration wegen, unsern Gotthold Ephraim Lessing für einen strengen Anhänger des Athanasius? Und Lessing, der sich dafür halten ließ, hatte

„— Die Stelle aus einem jugendlichen Aufsatze,
„u. s. w.“

„Die Nachricht also, daß Lessing ein Spinozist „sey, konnte für Herrn Mendelssohn weder erstaun„lich noch befremdlich seyn. Aber höchst unange„nehm war ihm der Antrag von Seiten des Herrn „Jacobi. Im Grunde hatte er Herrn Jacobi nie „gekannt. Er wußte von seinen Verdiensten als „Schriftsteller; aber im metaphysischen Fache hatte „er nie etwas von ihm gesehen. Auch wußte er „nicht, daß er Lessings Freundschaft und persön„lichen Umgang genossen habe. Er hielt also die „Nachricht für eine Anekdote, die ihm etwa ein „Reisender möchte zugeführt haben u. s. w. (S. 8. „und 9.) — Sie war ihm also höchst unwillkom„men, die Aeusserung des Herrn Jacobi, und er „drang auf nähere Erklärung, wie? bey welcher „Gelegenheit? und mit welchen Ausdrücken Lessing

---

den, der ihn in vollem Ernste dafür hielt, auf keine Art zum besten? — Zuverläßig nicht! — Und der Israelite, in dem kein Falsch ist, wird doch nicht etwa selbst mit dieser Anekdote seine Leser nur zum besten haben?

„seinen Spinozismus zu erkennen gegeben? Die „Fragen, die er Herrn Jacobi vorlegte, seyen vielleicht etwas zu lebhaft ausgedrückt; aber doch „der Sache angemessen und ohne Empfindlichkeit. „(S. 10. u. 11.)“

Die zwey Hauptgründe von dem Nicht-Erstaunen meines Gegners beruhen auf einer unaufhörlichen unverantwortlichen Verwechselung der wirklichen Lehre des Spinoza, wie sie unwiderleglich (nicht unwidersprechlich) aus seinen Schriften dargethan werden kann; mit der willkührlich ersonnenen, und von Herrn Mendelssohn, ohne allen andern Beweis, als sein αυτος εφα, vorgetragenen Lehre eben dieses Mannes. Diese unabläßige Verwechselung ist die wahre goldene Hüfte des Meisters, deren Metall vor allen Dingen geprüft werden muß. Meine Briefe über die Lehre des Spinoza sind zu einer solchen Prüfung vollkommen hinreichend, und sie ist durch die von Herrn Mendelssohn selbst nunmehr bekannt gemachten Erinnerungen noch um ein merkliches erleichtert worden. Nur aus einem solchen platterdings erdichteten —

(nicht einmal erschlichenen) Spinozismus, konnte jener Pantheismus von ganz eigener Erfindung geläutert werden, der zu Lessings Kopfe gerade so paßt, wie der Eifer für die Lehre des Athanasius. Der unsterbliche Bibliothekar Gotthold Ephraim Lessing wußte wohl, daß sich aus dem Spinozismus eben so wenig ein Pantheismus läutern läßt, als aus klarem Wasser trübes, und daß sich die Sache gerade umgekehrt verhalte.

„Daß er aber Herrn Mendelssohn höchst un„angenehm war, der Antrag (wie er es nennt) von „meiner Seite — dieses gesteht er“ — und dieß begreife ich vollkommen. — Aber warum schlug er ihn denn nicht von der Hand? Ich, an seiner Stelle — der ich doch lange nicht so gewohnt bin vornehm zu thun, ich hätte von meiner Seite geantwortet: Anekdötchen! und damit gut.

„Im Grunde hatte Herr Mendelssohn mich „nie gekannt“ — Nicht doch! Er kannte mich nur zu gut, und das allein ist zu verwundern, von Seiten eines so wahrhaften Mannes, daß er am

Schlusse seiner Fragen die Schmeicheley anbrachte: „er sey von mir" (den er im Grunde nie gekannt hatte) „vest *) überzeugt, daß ich sowohl Lessing „ganz verstanden, als auch von einer so wichtigen „Unterredung jeden Umstand im Gedächtniß behalten „haben würde." Was brauchte er mir dergleichen weiß zu machen, und vollends meinen armen Kopf zu verrücken?

„Herr Mendelssohn wußte von meinen Ver„diensten als Schriftsteller, aber im metaphysischen „Fache hatte er nie etwas von mir gesehen. Auch „wußte er nicht, daß ich Lessings Freundschaft und „persönlichen Umgang genossen hätte."

Die Schrift: Etwas was Lessing gesagt hat, hatte Herr Mendelssohn wenigstens gesehen, denn er hatte Bemerkungen darüber aufgesetzt; auch dem Verfasser Richtigkeit des Urtheils und selbst Tiefsinn beygemessen **). Er hatte Antheil

*) Das Wort vest steht in der Handschrift.

**) Diese Bemerkungen wurden mit Mendelssohns Genehmigung mir mitgetheilt. Ich verband mit seinen Einwürfen die

an den Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift, und war mit meinen Erinnerungen *) dagegen zufrieden gewesen. In diesen Erinnerungen steht eine ziemlich lange Note **) über Lessings Paradoxie, die einer Anmerkung von Mendelssohn über eben diese Paradoxie, in den Gedanken Verschiedener, einigermassen widerspricht, und den Mißverstand, der meinem Freunde jenen Vorwurf zugezogen, wegzuräumen sucht. Meine Erklärung muß Herrn Mendelssohn nicht unrichtig geschienen haben, daß sich dieselbe Ansicht in den Morgenstunden (S. 275. f.) wieder findet.

---

eines andern würdigen Mannes, und schickte den Aufsatz einem gemeinschaftlichen Freunde, der ihn, meinem Wunsche gemäß, mit Mendelssohns Bewilligung, unter dem von ihm gewählten Titel: Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift, in dem deutschen Museum Januar 1783. abdrucken ließ. (Vergl. oben den 2ten Band S. 389. folgg.) Von den Worten an (S. 398.): „Auch geht unser Verfasser über alles dieß „sehr schnell hinweg" — gehört alles Mendelssohn bis ans Ende.

*) Deutsches Museum, 1783. Februar. S. 98. (Vergl. oben den 2ten Band S. 400. ff.)

**) S. 101.

Genug hievon. Herr Mendelssohn konnte dieß alles, auch was ihm Emilie mündlich gesagt, schon vergessen haben. Sechs Monate, die seitdem verstrichen waren, sind eine lange Zeit, und er wußte nun nicht mehr, was er von meiner Freundschaft und persönlichen Bekanntschaft mit Lessing gewußt hatte.

„Sie war ihm also höchst unwillkommen, mei„ne Aeusserung, und er drang auf eine nähere Er„klärung, wie? bey welcher Gelegenheit? und mit „welchen Ausdrücken Lessing seinen Spinozismus zu „erkennen gegeben? Die Fragen, die er mir vor„legte, wären vielleicht etwas zu lebhaft ausge„drückt; aber doch der Sache angemessen, und „ohne Empfindlichkeit.“

Ich sehe keine Spur von Lebhaftigkeit in diesen Fragen; auch eben keine Empfindlichkeit; aber angemessen — sind sie einzig und allein der Unbekanntschaft meines Gegners mit den Schriften des Spinoza. — Auch ich erstaunte nicht; war nicht sehr befremdet, denn ich hatte Herrn Mendels-

sohns Dialogen über den Spinoza lange schon gelesen *).

Sollte ich dem verdienten, und von so mancher Seite ehrwürdigen Manne Unwissenheit vorwerfen — Unwissenheit, und zwar von der derbsten Gattung in einer Sache, über die er mit so vieler Selbstgenügsamkeit Fragen vorlegte? Oder sollte ich mit feinem Hohne zu ihm kommen? Mir ziemte keines von beiden, und so ergriff ich das Mittel, mich selbst als den Beleidigten anzusehen, und machte Vorwürfe. Jeder, der mit den Schriften des Spinoza bekannt ist, und die Mendelssohnschen Fragen gelesen hat, mag urtheilen, ob mein Fall ein anderer als der hier angebene seyn konnte; ob ich sie lebhaft, oder nur lächerlich finden mußte.

Vierte Beschuldigung.

„Ich gehe offenbar darauf aus, meine Neben„menschen, die sich in der Einöde der Speculation

*) Verschiedene Stellen meines ersten Briefes an Mendelssohn beziehen sich auf diese Dialogen. Mendelssohn brauchte ich

„verloren haben, auf den ebenen und sichern Pfad „des Glaubens zurück zu führen. Dahin zielen „alle meine Unterhaltungen mit Lessing; dahin auch „mein Briefwechsel mit Hemsterhuis, und der mit „Emilien und Mendelssohn."

„Was zuvörderst Lessing betrifft" — sagt Herr Mendelssohn: „so glaubte Jacobi vielleicht selber nicht, daß ihm dieser ein sonderliches Geheimniß anvertrauet hätte; sondern hielt ihn vielmehr für einen Mann (es ist nothwendig, dieses sorgfältig ausgemahlte Bild hier von neuem auszustellen) „von „unstäten Grundsätzen, der bald dieses, bald jenes, „heute den Theismus, morgen Atheisterey, und „vielleicht Tages darauf Aberglauben, mit gleichem „Scharfsinne zu behaupten das Talent hat; der „auch seine Behauptungen niemals zu verheimli„chen sucht: sondern so, wie sie ihm die Laune, „oder der Geist des Widerspruchs eingiebt, auch „öffentlich zu erkennen zu geben kein Bedenken

---

nicht darauf zu verweisen; und andere darauf zu verweisen, deuchte mich bey der ersten Ausgabe meiner Schrift nicht schicklich.

„trägt. Er hielt ihn für einen irrigen in seinen „Subtilitäten verlorenen Sophisten, der Wahrheit „und Irrthum in gleichem Lichte oder in gleicher „Dunkelheit erblickt, dem am Ende Witz so viel „als Philosophie gilt, und dem, wenn er in der „Stimmung ist, Gotteslästerung Stärke des Gei„stes zu seyn scheint. (S. 21 — 23.)"

Meisterhaft! Man nehme das unmittelbar folgende hinzu, wo es heißt: „Als geschickter Arzt hätte Jacobi es gewagt, das Uebel Anfangs etwas zu verschlimmern — hätte Lessingen tiefer hinein in die Irrgänge des Spinozismus geführt; ihn verleitet in die dornichten Hecken des Pantheismus" — Und dann, (S. 18.) die vorbereitenden Worte. „Er (Jacobi) klagt endlich diesen seinen Freund an, ohne von dem Vergehen desselben einen andern Zeugen anführen zu können, als seine eigene Person. Seine eigene Person; indem er gesteht Mitschuldiger gewesen zu seyn; ja sogar den wichtigsten Antheil an der Sache gehabt, und seinen Freund mehr verleitet, als auf unrechtem Wege gefunden

zu haben *). Er ist endlich vorsichtig genug, sich selbst eine Hinterthüre zum Rückzuge offen zu halten, durch welche er dem Atheismus entläuft" —: Man nehme dieß zusammen, und zweifle noch, wer in dem so sorgfältig ausgemahlten Bilde getroffen seyn soll. Der Mann, wofür ich Lessingen gehalten haben soll — der bin ich selbst. Das ist mein esoterischer Charakter; und der eines Gläubigen, nur mein exoterischer.

Ich muß gestehen, diese esoterische Hypothese meines Gegners hat vor seiner exoterischen einen großen Vorzug. Sie empfiehlt sich durch eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit, die mehr aus Entwickelung hervorzugehen, als sich aus Erdichtung

---

*) „Denn alle Vernunftgründe in der Unterredung fallen, nach S. 15., auf das Antheil des Herrn Jacobi. Dieser vertheidige den Spinozismus mit allem Scharfsinne, dessen dieses System fähig seyn mag." — (Darum sey wahrscheinlich die Rolle Lessings nur erdichtet; höchst ungeschickt erdichtet: „Denn „wie Lessing hier erscheint, ist er nur ein schaaler Atheist; nicht „aus der Schule eines Hobbes oder Spinoza, sondern irgend „eines kindischen Witzlings, der sich eine Freude macht, das „mit Füßen von sich zu stoßen, was seinen Nebenmenschen so „wichtig und so theuer ist." S. 14.)

und verschobenen Umständen mürbe und brüchig zu entspinnen scheint. Vermuthlich würde sie auch die herrschende ausdrücklich geworden seyn, wenn ihre unverholene ausführliche Behauptung mit der Menschenfreundlichkeit eines Mendelssohns verträglich gewesen wäre. In dieser Absicht ist der letzte Wille meines Gegners in der That ein Meisterstück der Kunst. Jeder kann, nach der Ansicht die er hat, nach seiner Denkart und Gemüthsbeschaffenheit, nach seinen Vorurtheilen und Neigungen, mich auf seine eigene Art, nach Belieben, so hassenswürdig und abscheulich finden, als es ihm gefällt. Selbst für diejenigen ist gesorgt, die es sich nicht möchten ausreden lassen, daß ich die Wahrheit geschrieben habe. Sie finden gleich auf der zwölften Seite, was alsdann von mir zu halten sey. Eine wirklich schöne und rührende Stelle. — Nach S. 17. habe ich in diesem Fall „ein Bekenntniß, das mein „Freund in meinen Schooß niederlegte, dem Pu„blicum verrathen. Mein Freund macht mich in „den letzten Tagen seines Lebens zum Vertrauten „seiner Schwachheit“ (Schwachheit?) „und ich „suche damit dessen Andenken bey der Nachwelt zu

„brandmarken" (zu brandmarken? suche damit zu brandmarken!) „Ich klage endlich diesen Freund an„ (klage an?) u. s. w." — Aber von dem allem glaubt mein Gegner selbst am Ende nichts; es ist bloß Hypothese, wie der Patriarch im Nathan sich ausdrückt, die man sich etwa so erdenkt, um pro und contra zu disputiren — Hypothese, die nicht gelten soll. Der gutmüthige Weise will mich durch eine Hinterthür entschlüpfen lassen, und mir das Glaubensfähnlein in die Hand geben, das ich immer an eine solche Hinterthüre zu lehnen pflege, um durch sie damit dem Atheismus zu entlaufen, und dann hinter mir zuzuschlagen (S. 18.). — Das Gericht, für einen Gottesläugner erkannt zu werden, dem ich durch die Herausgabe meiner Schrift nicht zu entgehen brauchte; das soll auch jetzt nicht — (etwa gar doppelt und dreyfach?) über mich kommen. Nein, ich soll entrinnen. Doch wehe mir, wenn ich die Wohlthat ausschlage; wenn allein ich meine Ohren dem Sapienti sat! verstopfe, und auf das Patriarchisch freundliche Wort: „Ein Problema?" — nicht antworte: „Ein Problema!"

Aber die Sache buchstäblich genommen, und ich würde nur beschuldigt, Lessing für den Mann nach jenem Bilde gehalten zu haben, nicht weil ich selbst dieser Mann gewesen, sondern weil ich es nicht gewesen: Wo ist in meiner Geschichtserzählung auch nur die geringste Spur davon? Alles ist vielmehr dawider, Anfang, Mittel und Ende; Alles, Alles! Man sehe im Gegentheil in Emiliens Briefe vom vierzehnten Nov. 1783, was an Mendelssohn Reimarus über Lessing schrieb; und, im folgenden Briefe, was Mendelssohn antwortete. Hier möchten sich eher, wenigstens die Grundzüge zu dem Bilde finden. Und das schüttet mir, der ich nicht den entferntesten Anlaß dazu gab, der ich überall als Mitschuldigen mich so offenherzig darstellte — das schüttet mir der gute Mann nun weislich in die Schuhe!

Hingegen bin ich geständig, nicht geglaubt zu haben, und auch noch nicht zu glauben, daß Lessing sich gegen gar keinen andern Menschen herausgelassen haben würde, wie er gegen mich sich herausließ; daß er mir eine Schwachheit gebeichtet;

ein Bekenntniß in den Schooß gelegt habe — und wie es in der Pfaffensprache weiter lauten mag. Ich habe die Vermuthung geäußert, daß mehrere von seinem Spinozismus wüßten, und bin überzeugt, daß er nicht minder offenherzig gegen jeden Mann von Ehre gewesen seyn würde, den er eben so vertraut mit dem System, welches er für das älteste und vesteste hielt, und mit einer ähnlichen Anlage,. sich in jede Sinnesart hineinzudenken, gefunden hätte. Seine Gewogenheit gegen mich gründete sich auf diese Anlage, die er bey Niemand so natürlich angetroffen haben wollte. Lessing haßte alles schnöde, unwillige Wegwerfen; dem *παν* in seiner Seele war ein weibischer Ekel, über alles ekelhaft, und er verachtete den Mann, bey dem er diesen Ekel bis zum Abscheu steigen sah.

Nicht weil er einen solchen Ekel, oder gar einen solchen Abscheu von seinem Freunde Mendelssohn befürchtete, verschwieg er ihm seine geheime Meynung — sondern aus einer Ursache, die uns Mendelssohn selbst in der Vorrede zu den Morgenstunden, und in dem Briefe an mich vom ersten

Aug. 1784 vor Augen legt. Mendelssohn hatte sich in die Leibnitz-Wolfische Philosophie allein, ganz hinein gedacht, und war steif darin geworden. Damit entschuldigte ihn auch Lessing in Absicht des tautologischen *) Beweises vom Daseyn Gottes — er entschuldigte ihn mit dem was er mir vorhin, und auf das erste Wort schon zugegeben hatte, daß Mendelssohn zwar ein heller, richtiger, vorzüglicher, aber kein metaphysischer Kopf sey. Mendelssohn brauchte Philosophie, fand was er brauchte in der herrschenden Lehre seiner Zeit, und hielt sich daran. Andern Systemen nachzuforscher, sie einzusaugen, und in Saft und Blut zu verwandeln, hatte er weder Beruf noch Lust. Ihm mangelte jener philosophische Kunsttrieb, der gerade der auszeichnende eigenthümlichste Charakter Lessings war.

Herr Mendelssohn fährt fort: „Unser Freund „(Lessing), der die ehrliche Absicht des Herrn „Jacobi gar bald mochte gewittert haben, war

*) S. Kants Kritik der reinen Vernunft.

„schalkhaft genug, ihn in der Meynung, die er von „ihm gefaßt hatte, zu bestärken." — (In dieser schönen Meynung, die ich von ihm gefaßt hatte, wollte Lessing mich bestärken! So schalkhaft macht diesen Sokrates sein Xenophon und Plato) — „Theils auch kann er an dem Scharfsinne Ver„gnügen gefunden haben, mit welchem Jacobi die „Lehre des Spinoza vorzutragen und zu vertheidigen „wußte. Sie wissen, daß unser Freund mehr Ver„gnügen fand, einen ungereimten Satz mit Scharf„sinn behaupten, als die Wahrheit schlecht verthei„digen zu hören. Er spielte daher vollkommen „den aufmerksamen Schüler, u. s. w." (S. 24. und 25.)

Man begreift nicht recht, wie mich Lessing in der Meynung, die ich von ihm gefaßt hatte, bestärken, und zugleich den aufmerksamen Schüler vollkommen spielen konnte. Er mußte wohl sehr schalkhaft seyn, wenn er das konnte. Doch mit dergleichen Widersprüchen scheint Herr Mendelssohn nur die Absicht zu haben, mir die Hände recht voll zu thun zu geben. Ich halte mich aber an der

durch äussern und innern Zusammenhang exoterisch genug gewordenen — esoterischen Hypothese meines Gegners, nach welcher Lessing nicht den Gläubigen, sondern den Atheisten zum besten hatte — und frage: wo spielt in meiner Erzählung Lessing den aufmerksamen Schüler — und noch gar vollkommen? Wo spielt er in derselben nicht vielmehr den Meister, nicht den Mann von Würde, der seinen jüngeren Freund ohne viel Umstände in die Prüfung nimmt, ihn an allen Seiten ausforscht, und in dieser Absicht dem Gespräch, mit der ihm eigenen Laune und Geistesbehändigkeit, die glücklichsten Wendungen verschafft? Alle die Lessingen gekannt haben, und die Wahrheit reden wollen, versichern, daß sie Lessing zu sehen und zu hören glauben. Dergleichen Urtheile habe ich nicht erst vernommen, seit meine Schrift öffentlich bekannt geworden. Der Aufsatz, wovon die Rede ist, war damals schon zwey Jahre alt, und ist unterdessen in mehr als einer sehr guten Hand gewesen.

Weiter! „Daher,“ sagt Herr Mendelssohn, „wußte auch ich, ob ich gleich sein vertrautester

„Freund war, von diesem grossen Geheimnisse nichts „wissen;“ (dieser Umstand ist Herrn Mendelssohn wirklich doch zu nahe gegangen) „darum konnte „auch Gleimen kein Antheil an dieser metaphysischen „Comödie gegeben werden. Der offene jovialische „Gastfreund, dem die Philosophie und die Laune „seines Gastes nicht unbekannt war, würde der „Schäkerey bald ein Ende gemacht haben. Daher „auch endlich die gezwungenen Einfälle und Platt„heiten, das Wohlgefallen an schlechten Versen, das „einem Lessing so unnatürlich ist.“ (S. 25.)

Daß ich reden dürfte! — „Endlich?“ — „Daher auch endlich?“ — Doch wohl nicht der Zeit nach, wie es die Stellung zu verlangen scheint? Denn das Wohlgefallen an den schlechten Versen, das einem Lessing so unnatürlich ist, kam doch wohl nicht erst endlich; wenn anders meinem Bericht, der (ich weiß selbst nicht, wenn oder wie) bald gelten und bald nicht gelten soll, nun das mindeste zu trauen ist. So viel Grund muß er doch haben, daß auf seinem Ungrunde die Hypothesen, die er tragen soll, nicht von selbst über einander fallen.

Nach diesem Bericht also fängt die ganze Sache mit dem Wohlgefallen an den schlechten Versen an. Eine Bemerkung, die den mächtigen Grund a priori meines Gegners wider die Glaubwürdigkeit meiner Geschichte, selbst von meiner Seite unterstützt. Aber, leider! bin ich einmal in der Klemme; muß bekennen; und will — um mein Gewissen wenigstens zu beruhigen, zu dem Grunde a priori meines Gegners noch mit folgendem behülflich seyn. Ich sage aus: Lessing habe nicht allein mehrgedachte schlechte Verse gut gefunden, sondern sie öfter wieder begehrt, sie ein Gedicht genannt, das Gedicht gelobt, und — sogar bewundert. Noch an dem Morgen unseres Abschiedes zu Halberstadt bey'm Frühstücken, da von nicht schlechten Versen die Rede kam, forderte Lessing den Prometheus mir noch einmal ab — lobte und bewunderte — den ächten lebendigen Geist des Alterthums, nach Form und Inhalt, darin von neuem. — „Diese Armseligkeit im Ernste gut zu finden! Armer Kunstrichter, wie tief mußtest du gesunken seyn!"

* * *

Instar montis equum divina Palladis arte
Aedificant, sectaque intexunt abiete costas

. . .

Laocoon ardens summa decurrit ab arce

. . . .

Unglücklicher Laokoon! Wir wissen, wie es ihm erging, da er, unvorsichtig, mit seinem Speer den hohlen Bauch versuchte.

Also:

Dividimus muros, et moenia pandimus urbis.

Schon steht es mitten in der Burg, das verderbliche Roß; und so bald die Nacht finster genug geworden, mögen sie hervorbrechen die wackeren Krieger, coeco lateri inclusi.

Doch es soll ja diese ganze Geschichte vom Trojanischen Pferde nur ein Mährchen, nur ein lächerliches Mährchen seyn, so prächtig auch die Verse klingen!

Und darum paßten ihre Züge nicht? — Was? Unser Gotthold Ephraim Lessing — DER ein solcher alberner Schäker, wie der letzte Wille Mendelssohns ihn haben will? Der, ein liederlicher Bube, der Gotteslästerungen — (Das behauptet Mendelssohn; ich weiß von keinen Gotteslästerungen!) — der Gotteslästerungen ausstößt, um sich einen Spaß zu machen? — mit dem Gläubigen, oder mit dem Atheisten, das ist Eins. Und wie nichtswürdig, geckenhaft und bübisch muß er, seinem losen Muthwillen zu Gefallen, durchaus handeln? Mir ekelt vor einer weiteren Ausführung. Freylich ist das Mährchen zu abscheulich, um nur lächerlich zu seyn.

Einen solchen Lessing hätten wir, wenn eine von den beiden angeführten Hypothesen Mendelssohns bestehen sollte.

Und zu einem solchen Lessing, was für einen Mendelssohn? Einen Mendelssohn, der das alles gar nicht übel fände; sich ein ähnliches wohl auch erlauben dürfte.

So sind denn beide Hypothesen, die feine und die gröbere, wohl am Ende nur zum Scheine da! — Zwey Masken für Eine, um die Glaubwürdigkeit der Geschichte in Verdacht zu bringen. Ziemlich gleichgültig wird es nun zu dieser Absicht, ob man mich für einen Schwärmer in der Religion, oder in der Irreligion nehmen will: das Bestreben zu betrügen, ist in beiden Fällen gleich groß. Die Erste Muthmaßung sey für die guten Leute, die nur alles gern zum Besten kehren; die andere, für den Weisen. Dabey gewinnt der Weise auch noch dieses, daß man sich um mein Gewissen weniger zu kümmern hat.

Gut! Aber wie legen wir Mendelssohns Betragen während der zwey Jahre vor der Erscheinung meiner Schrift, in diesem Falle, aus? — Wie seine ersten Briefe, die er nie widerrufen hat; denen seine folgenden nie widersprochen haben? Wie die Anlage des Lessingen betreffenden Theils der Morgenstunden? Wie vollführen wir diesen angelegten Plan? — Im zweiten Theile sollte die besondere Veranlassung zur jetzigen Bekanntmachung

dieser Schrift näher angezeigt *) — von meinem Briefwechsel Gebrauch gemacht werden **) — Doch wohl nicht um mich der Welt als einen Betrüger darzustellen, als einen vorsetzlichen Lügner? — Mich, der ich Herrn Mendelssohn, da er mir die Morgenstunden übersandte, noch ein verehrungswerther Mann und sein theuerster Freund wär?

Und dann noch Eins. Nachdem meine Schrift über die Lehre des Spinoza schon heraus war, den zweiten Nov. des verwichenen Jahrs, erhielt ich einen Brief von Emilie, worin sie mir wegen des Schrittes, den ich gethan, Vorwürfe machte ***). Meine Freundin schloß mit einem herzlichen Gruße, „auch von Reimarus, unverholen, daß auch dieser „mit der Herausgabe meiner Briefe nicht ganz zu„frieden sey.“ — „Darf ichs Ihnen gestehen, lie„ber Mann, (schrieb meine Freundin) daß Unwille

*) S. die Vorrede zu den Morgenstunden.

**) Mendelssohn Schr. an L. Freunde. S. 2. 73. 79.

***) Der Brief, den ich zum Eingange dieser Schrift genommen, ist die Antwort darauf.

„das erste war, was mich dabey ergriff? O ja, „ich muß, ich kann nicht anders als ehrlich mit „Ihnen seyn. Sey es immer Vorurtheil was „mich lenkte, ich erschrack, als ich unsern Lessing „da so bloß vor einer Welt gestellet sah, die ihn „nicht versteht, nicht werth ist, ihn ohne Schleyer „zu sehen. — Nicht, daß ich nicht mit Men„delssohn einig wäre: unser Freund müsse bey „der Nachwelt nicht anders erscheinen als er war; „das heißt, nach meinem Bedünken: nicht als „Deist, wann wir wissen, daß er Spinozist war; „aber das Detail eines vertraulichen Gesprächs, „jene kleine Scherzreden, die man sich nur gegen „den Vertrauten seiner Seele und seines Kopfs er„laubt, und die ausser diesem engen Kreise sich so„gleich in Blasphemie verwandeln — Ich wieder„hole es, u. s. w. — Nie war der Gedanke mir „gekommen, daß Sie aus Argwohn gegen Men„delssohn sich bewegen lassen würden, Sachen (ich „nehme das Gedicht mit) ans Licht zu stellen, von „denen ich mir schmeichelte, daß sie ewig nur für „die intimsten Freunde Lessings, oder für die Stär„keren im Volk bleiben sollten — kurz, Sie kön-

„nens mir nicht verdenken, daß ich erschrack, ja, „daß ich in einen wehmüthigen Kummer versinke, „wenn ich mir vorstelle: daß aus einem Wettstreit „um Wahrheit, wo zwey der edelsten Wahrheits„forscher, zwey der vertrautesten Freunde Lessings, „sich treulich vor aller Welt die Hand bieten woll„ten, nun ein Privatstreit werden kann, u. s. w."

So dachte Emilie, und so dachte vermuthlich auch Reimarus selbst nach der Herausgabe meiner Schrift. Sie hatten gegen die historische Wahrheit meines Berichtes nicht den geringsten Zweifel, und tadelten nur, daß ich Lessingen ohne Schleyer gewiesen hatte. Sie hielten mich vor wie nach für den Vertrauten von Lessings Kopf und Seele; gewährten mir auch für sich selbst nicht weniger Hochachtung und Liebe als vorhin: — Kurz alles stand noch gerade so, wie es im November 1783 gestanden hatte. — Wie! Und Mendelssohn hatte im Verlauf dieser zwey Jahre weder Emilien, noch seinen Freund Reimarus auf andere Gedanken gebracht? sie nicht überzeugt, daß die Sache voll Betrug sey? — „Er hatte keinen philosophischen

„Freund, dem er mehr Freymüthigkeit, Wahrheits-„liebe und Beurtheilungskraft zutraute, als „Reimarus — ", und eben dieser Mann konnte doch (nach Herrn Mendelssohns Angabe, nicht nach der meinigen) Lessing und Dummkopf zusammen denken. — (S. 4.) Er konnte das, und Mendelssohn konnte dazu schweigen? — In Wahrheit, je mehr man es betrachtet und entwickelt: ein höchst sonderbares Räthsel!

Fünfte Beschuldigung.

„Ich habe angeklagt, Lessingen angeklagt, „als heimlichen Gotteslästerer, mithin auch als „Heuchler" — (S. 3. 6. 7. und durchaus.)

Des Wortes anklagen, bedient Herr Mendelssohn sich überall. Ich soll meine Anklage sogar (S. 1.) einem Ketzergericht vorgelegt, und (S. 4.) Herrn Mendelssohn, zuerst in Privatbriefen und nunmehr öffentlich, aufgefordert haben, die Sache Lessings zu übernehmen.

Ist denn wirklich schon meine Schrift unterdrückt; wirklich schon durch Bundesgenossen und Mitläufer, so ganz herunter recensirt und proscribirt, daß sie kein Mensch mehr lesen wird, und Mendelssohn auf diese Weise reden darf? Ich erzähle auf die schlichteste Weise; mache auf Veranlassung und durch Umstände genöthigt, nur früher, öffentlich bekannt, was Herr Mendelssohn (wie ich, seinen Aeusserungen gemäß, nicht anders wissen konnte, und glauben durfte) selbst bekannt zu machen willens war: Und habe angeklagt! Habe die Absicht an den Tag gelegt, Lessingen vor das Ketzergericht im Publico zu ziehen. Habe sogar Mendelssohn aufgefordert, die Sache Lessings zu übernehmen! — War ich es denn nicht selbst, der Lessings Sache übernommen hatte; und war es nicht Herr Mendelssohn, der gegen diese Sache handeln, durch ein eclatantes Beyspiel warnen wollte? Oder habe ich vielleicht Herrn Mendelssohn aufgefordert, also die Sache Lessings zu übernehmen, daß er darthäte: Lessing sey kein Spinozist gewesen? — Für dergleichen Aussagen: Was ist das eigentliche Wort — und Beywort?

„Ich klage Lessingen als heimlichen Gotteslästerer an? — Wo? Vermuthlich gleich zu Anfang meines Berichts, wo die schlechten Verse vorkommen! — Dieser aus einem dramatischen Gedicht genommene Monolog beweist also schon, daß der Dichter selbst ein Gotteslästerer war? Ich dächte doch wohl nicht! — Nicht? Und Lessing, der nur sagt, ich finde das Gedicht gut; der Gesichtspunct, aus welchem es genommen, ist mein eigener Gesichtspunct: oder mit andern Worten: Ich selbst glaube keine persönliche Gottheit; keinen freyen Urheber der Welt; keine Entwicklung der Dinge mit Absicht; keine Providenz — lauter Sätze, wovon der eine immer gerade so viel wie der andere sagt — der wäre darum ein Gotteslästerer? Zu geschweigen, daß bey einer solchen Meynung heimliche Gotteslästerung sich nicht einmal gedenken läßt. — Oder ist Lessing darum, nach meinem Bericht, ein heimlicher Gotteslästerer, weil er einmal mit halbem Lächeln sagt: „er selbst wäre vielleicht das höchste Wesen, und gegenwärtig nur in dem Zustande der äussersten Contraction“ — und hernach über Tische, bey einfallendem Regen: „Jacobi, das thue ich

vielleicht." In Wahrheit, dieß wäre doch hart! So wäre ja der speculative Egoismus, und auf diese Art gedachte Pantheismus, auch an sich schon Gotteslästerung?

Unmittelbar vorher sagt Mendelssohn: „Les-„sing ist ein Anhänger des Spinoza? Je nun! „Was haben die speculativen Lehrsätze mit dem „Menschen gemein? Wer würde sich nicht freuen, „Spinozen selbst zum Freunde gehabt zu haben, „so sehr er auch Spinozist gewesen? Wer sich „weigern, Spinozens Genie und vortrefflichem Cha-„rakter Gerechtigkeit widerfahren zu lassen?"

Gerade was ich selbst denke und auch überall geäussert habe. Wer vor mir hat, mit Beysetzung seines Namens, von Spinoza mit der Hochachtung, mit der Bewunderung und Liebe gesprochen, womit ich von ihm gesprochen habe? Man sehe die Stelle, wo mich Lessing mit den Worten unterbricht: „Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi?" — Man sehe den Anfang des Briefes an Hemsterhuis und das ganze Werk durchaus. Mit gleicher Unbefangenheit

ließ ich mich in früheren Schriften, besonders dem Etwas, das Lessing gesagt hat, heraus; und nicht allein über Spinoza, sondern auch über andere nicht minder verdächtige Schriftsteller, einen Machiavell und Hobbes. — Und mir darf Mendelssohn doch sagen, in Verbindung mit den eben angeführten Worten: „Der Name Jude und Spinozist konnte mir bey weitem, weder so auffallend, noch so ärgerlich seyn, als er etwa dem Herrn Jacobi seyn mag!“ — Was ist unredlich (die Sprache hat kein gelinderes Wort) — was ist offenbar unredlich, wenn es dieß nicht ist?

Dieser Meynung also ist Herr Mendelssohn, „daß die speculativen Lehrsätze mit dem Menschen „nichts gemein haben — und so lange man seinen „Freund noch nicht als heimlichen Gotteslästerer, „mithin als Heuchler anklagte, war ihm die Nach„richt, Lessing sey ein Spinozist gewesen, so ziem„lich gleichgültig.“ Das ist des geraden Mannes gerade Meynung und aufrichtige Geschichte.

Warum denn aber unmittelbar dahinter diese Worte: „Ich wußte, daß es auch einen geläuter-

„ten Spinozismus giebt, der sich mit allem was „Religion und Sittenlehre practisches haben, gar „wohl verträgt, wie ich selbst in den Morgenstun= „den weitläufig gezeigt; wußte, daß sich dieser ge= „läuterte Spinozismus hauptsächlich mit dem Ju= „denthume sehr gut vereinigen läßt, und daß Spi= „noza, seiner speculativen Lehre ungeachtet, ein or= „thodoxer Jude hätte bleiben können, wenn er nicht „in andern Schriften das ächte Judenthum bestrit= „ten und sich dadurch dem Gesetze entzogen hätte."

Also: wenn es keinen geläuterten Spinozismus gäbe, wie der in den Morgenstunden; wenn Spinoza bey seiner speculativen Lehre kein orthodoxer Jude hätte bleiben können: „so hätten die spe„culativen Lehrsätze mit dem Menschen „doch etwas gemein? so würde man sich „nicht freuen, Spinozen selbst, mit ei„nem solchen ungeläuterten Spinozismus zum „Freunde zu haben? so würde man sich „weigern, Spinozens Genie und vortreff„lichem Charakter Gerechtigkeit wider„fahren zu lassen?" — so wäre Herr Men=

delssohn über die Nachricht: Lessing sey ein Spinozist gewesen, dann auch wohl erstaunt? „sie „hätte Einfluß gehabt auf seine Freundschaft für „Lessing? seine Begriffe von Lessings Genie und „Charakter hätten dadurch gelitten?" — Oder nicht? Man wähle! Mir fehlt es an dem Geist und an der Seele, womit man aus dergleichen Schwierigkeiten sich zu finden weiß.

Der Beweis, daß Lessing in meiner Erzählung nicht als ein Gotteslästerer erscheine, befreyt mich noch nicht von dem Vorwurfe, einen Heuchler aus ihm gemacht zu haben: denn das soll er seyn, nach Herrn Mendelssohn, wenn er in seinem Herzen keine verständige erste Ursache der Welt, keine Vorsehung geglaubt hat: da er öffentlich für diese Wahrheiten geeifert; sich als einen großen bewundernswürdigen Vertheidiger des Theismus dargestellt; und für die Lehre von der Vorsehung, sogar als ein Märtyrer, den Geist aufgegeben hat*).

*) S. die Morgenstunden, das XV. Hauptstück.

Zur Prüfung der Gründe meines Gegners, kann ich das Beyspiel des Spinoza schwer entbehren. Dieses Beyspiel aber würde mir so viel als gar nichts nützen, wenn die sonderbare Behauptung des Herrn Mendelssohns: Spinoza hätte seiner speculativen Lehre ohngeachtet ein orthodoxer Jude bleiben können — nicht eine ganz grundlose Behauptung wäre.

Ich bin zwar nicht berechtigt zu entscheiden, was alles mit der geläuterten jüdischen Orthodoxie eines Mendelssohns verträglich gewesen seyn mag: aber so viel giebt mir doch gewiß ein jeder zu: daß es schlechterdings zu dieser Orthodoxie gehöre, der göttlichen Natur Verstand und Willen, und ein von der Creatur unterschiedenes Daseyn beyzumessen.

Nun habe ich in meinem letzten an Herrn Mendelssohn gerichteten Aufsatze, nicht allein die Worte des Spinoza, womit er klar und deutlich diese Sätze läugnet, theils unter meinem Texte angeführt, theils darauf verwiesen: sondern auch vor-

wärts und rückwärts, einzeln und im Zusammenhange, dargethan, wie Spinoza seinen Grundideen zufolge schlechterdings diese Sätze hätte läugnen, oder ein Mann ohne allen Sinn und Verstand seyn müssen; ein elender Wirrkopf, der selbst nicht gewußt, was er dachte und was er schrieb. Herr Mendelssohn, der einen andern Gesichtspunct hatte, will meinen Aufsatz, im buchstäblichen Sinne, nicht verstanden haben *). Da ihn aber alle, welche

*) In dem Briefe vom vier und zwanzigsten Mai 1785 (von dem ich, wie schon oben angemerkt worden, erst durch den Anhang des Schreibens an die Freunde Lessings das erste Wort erfuhr) sagt Herr Mendelssohn: er habe diesen Aufsatz noch weniger als den Brief an Hemsterhuis verstanden, **den er im buchstäblichen Sinne nicht verstanden.** Und doch muß er am acht und zwanzigsten Januar desselben Jahrs denselben Brief noch **sehr verständlich gefunden haben**; denn er bat an jenem acht und zwanzigsten Januar um die Erlaubniß: „von meineN philosophischeN BriefeN öffentlichen Gebrauch zu „machen, indem es ihm bey seiner Widerlegung des Spinozisti„schen Lehrgebäudes von einer großen Bequemlichkeit, und auch „für viele Leser von großem Nutzen seyn würde, wenn er sich „meines lebhaften Vortrages dabey bedienen, und mich an Spi„nozens statt sprechen lassen könnte. Er wünschte dieses aber „bald zu erfahren, weil er seinen Vortrag hiernach einrichten „müßte.“ — Nun sagt er freylich in dem Schreiben an die Freunde Lessings S. 2.: „Anfangs war ich zwar willens, mit

mit Herrn Mendelssohn nicht in gleichem oder einem ähnlichen Falle waren, sehr gut verstanden, und vollkommen bündig gefunden haben, so kann

---

„dem philosophischen Dispüte sogleich herauszurücken, und erhielt auch des Herrn Jacobi Erlaubniß von seine**m** Briefe den „beliebigen Gebrauch zu machen, u. s. w." Allein mit dem hier angebrachten Singularis läßt sich die Sache nicht abthun. Denn — [um nichts zu sagen von dem merkwürdigen übrigen Inhalt dieser letztern Stelle; nichts von den Worten: **beliebigen Gebrauch**; (da ich nur den begehrten **freyen** bewilliget hatte;) nichts von der Verwirrung der Zeitpuncte, und wie der ganze Lauf dieser Geschichte schon durch das Wort **Anfangs** entstellt ist, da Herr Mendelssohn doch nur von dem Zeitpunct im Jahr 1785 sprechen kann, wo er jene Erlaubniß von mir erhalten hatte, und wo seit meinem ersten Briefe an ihn, der vom 4ten Nov. 1783 ist, mehr als ein Jahr verflossen, und ihm selbst mein Brief an Hemsterhuis schon am 5ten Sept. 1784 mitgetheilt war;] — mein erster Brief an Mendelssohn, allein genommen, ist zu der angegebenen Absicht weder hinreichend noch geschickt, und der Pluralis, der in dem Schreiben vom acht und zwanzigsten Januar 1785 gebraucht ist, muß folglich, sowohl den ausdrücklichen Worten als einem vernünftigen Sinne gemäß, von dem Briefe an Hemsterhuis zugleich verstanden werden. — Was das aber für eine **lebhafte Dunkelheit**, oder **dunkle Lebhaftigkeit des Vortrags** seyn mag, die Herr Mendelssohn für sich so bequem, und für seine Leser so nützlich finden wollte; wie er seinen eignen Vortrag darnach einzurichten gedachte; wie dabey eine Widerlegung des Spinoza herauskommen, und auch die jüdische Orthodoxie in seiner speculativen Lehre gerettet werden sollte, — deute sich, wer es vermag.

ich mit gutem Gewissen meine Leser und mich selbst bey dem Unbegreiflichen der eben gedachten Mendelssohnschen Behauptung nicht aufhalten, sondern muß als eine Wahrheit, die ehrlicher Weise nicht geläugnet werden kann, voraussetzen: daß der Spinozismus des Spinoza, Atheismus sey.

Zur Sache! Lessing hat sich als einen Vertheidiger des Theismus öffentlich dargestellt:

1) indem er die Fragmente herausgab.

2) indem er den Nathan dichtete.

„Wem mußten die Wahrheiten der Vernunft„religion unverletzlicher seyn" (läßt Herr M. seinen Freund D. sagen *)) „als Lessing, dem Beschützer „des Fragmentisten? . . . Mit der Vertheidigung „des Fragmentisten scheint Lessing auch seine ganze „Gesinnung übernommen zu haben. Man erkennet „zwar schon an seinen frühesten Schriften, daß

*) Morgenstunden, S. 260. 261.

„ihm die Vernunftwahrheiten der Religion und Sit=
„tenlehre allezeit heilig und unverletzlich gewesen
„sind; allein nach seiner Bekanntschaft mit dem
„Fragmentisten bemerkt man in seinen Schriften,
„in allen den Aufsätzen, die er zur Beschützung
„seines Freundes oder Gastes, wie er ihn nennt,
„geschrieben, dieselbe ruhige Ueberzeugung, die die=
„sem so eigen war, dieselbe unbefangene Entfernung
„von aller Zweifelsucht, denselben planen Gang des
„gesunden Menschenverstandes in Absicht auf die
„Wahrheiten der Vernunftreligion. —"

Ich möchte antworten, wie Lessing selbst ein=
mal antwortete: „Ein anderes ist ein Pastor; ein
„anderes ein Bibliothekar . . Ich mache das Unbe=
„kannte bekannt . . . heute eine sehr christliche
„Schrift des Berengarius; morgen sehr unchristliche
„Fragmente: — und bin ganz gleichgültig dabey,
„ob es dieser für wichtig, oder jener für unwichtig
„erklärt, ob es dem einen frommet, oder dem an=
„dern schadet. Nützlich und verderblich sind eben
„so relative Begriffe, als groß und klein." *)

---

*) Bitte hinter der Parabel.

Aber Lessing hat die Vertheidigung des Fragmentisten, „und mit ihr, wie es scheint, seine ganze „Gesinnung übernommen —“

Das versteh' ich nicht genug. Auf der vorhergehenden Seite heißt es: Seine (des Fragmentisten) „Anhänglichkeit an der natürlichen Religion „ging so weit, daß er aus Eifer für dieselbe keine „geoffenbarte neben ihr leiden wollte.“ — Sollte man Lessings Anhänglichkeit an die natürliche Religion bloß aus seinem Eifer gegen alle geoffenbarte schließen wollen? Nur schließen; Nur auf eine solche Weise schließen! Dann könnte eine ähnliche Anhänglichkeit auch dem Spinoza zugeschrieben werden, der in seinem Tr. Theol. Pol. ein viel wichtigeres Denkmal seines Eifers gegen alle geoffenbarte Religion gestiftet hat, als Lessing; mit sorgfältiger Beybehaltung aller religiösen Worte und Redensarten, und ohne den Namen eines Christen zu verläugnen. — Soll aber Lessings Anhänglichkeit an die natürliche Religion auf diese Weise nicht geschlossen werden: woraus will man sie alsdann beweisen? Wo findet sich auch nur Eine Stelle —

geschweige ein Aufsatz, oder eine Schrift von ihm, die zur Absicht hätte, Wahrheiten des Theismus darzuthun? Ich weiß, mit welchem Auge ich, so oft von Lessing etwas erschien, darnach gesucht habe, seitdem sein Leibnitz über die ewigen Strafen, und sein Wissowatius, meine Aufmerksamkeit in einem nicht geringen Grade, auf diesen Punct gerichtet hatten. — Sie wurde noch mehr gespannt, da die philosophischen Aufsätze des jungen Jerusalem herauskamen, und Lessing seinen Zusatz zu der Abhandlung von der Freyheit mit diesen Worten schloß: „Also von der Seite der Moral ist dieses System" (einer absoluten Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen *) „geborgen. Ob aber die Specula„tion nicht noch ganz andere Einwendungen dagegen „machen könne? Und solche Einwendungen, die „sich nur durch ein zweites, gemeinen Augen eben „so befremdendes System heben ließen? das war

*) Wer die Stelle nachschlagen, und urtheilen will, darf nicht bloß den Zusatz, sondern muß auch die Abhandlung selbst lesen; dann auch mit der Schrift bekannt seyn, auf welche diese Abhandlung sich bezieht.

„es, was unser Gespräch so oft verlängerte, und „mit wenigem hier nicht zu fassen steht.“ — Genug, ich suchte vergebens, was mir über Lessings eigentliches System einen befriedigenden Aufschluß hätte geben können. Fand den Theismus überall vorausgesetzt, ohne eigenes Bekenntniß; ohne irgend einen bedeutenden Beytritt; irgend ein entscheidendes Wort für seine Lehrsätze — Alles war von dieser Seite, man kann nicht unbestimmter, nicht schwebender, erhalten. — „Ganz recht!“ erwiedert D. oder Mendelssohn, „das kommt von seiner ruhigen Ueberzeugung; von seiner unbefangenen „Entfernung von aller Zweifelsucht; seinem planen „Gange des gesunden Menschenverstandes, in Absicht auf die Wahrheit der Vernunftreligion.“ — O der klugen Haushalter! O der Weisen ohne Trug und Heucheley!

Aber Nathan? Nathan! „dieser Anti-Candide; dieses herrliche Lobgedicht auf die Vorsehung, „voll der seligen Bemühung, die Wege Gottes „vor den Menschen zu rechtfertigen! . . Wo ist die „Lehre von der Vorsehung und Regierung Gottes,

„auf der einen Seite mit mehrer Ueberzeugung „und Darstellung in einzelnen Fällen; auf der an„dern Seite mit mehr Inbrunst und frommer Be„geisterung vorgetragen worden u. s. w.?“

Herr Mendelssohn weiß diesen Nathan nicht oft genug zu nennen; und ich kann nicht dafür, daß mir endlich jener berühmte Engländer (der Herzog von Marlborough) dabey einfiel, der sich auf ein Factum der Geschichte seines Vaterlandes gegen Burnet berief, das niemand bekannt war, und zuletzt mit der unverwerflichen Autorität des — Shakespears hervorrückte. — So könnte ja wohl auch Voltaire, wegen seiner Alzire und Zaire, als ein Eiferer und Zeuge für die christliche Religion herausgestrichen werden.

Doch es wäre mir leid, wenn ich von dieser Seite allein die Sache fassen müßte.

Nathan, ein Lobgedicht auf die Vorsehung? — Wer, vor Herrn Mendelssohn, hat es jemals dafür angesehen? Die Absicht dieses Gedichts liegt

ja so klar zu Tage, daß sie jedem Leser von selbst entgegen kommt; die Absicht, den Hochmuth und die Thorheit aller derer ohne Unterschied zu strafen, alle die als Schwärmer zu brandmarken, welche wähnen, einen allgemeinen einzigen wahren Weg nach Gott zu wissen, und deßwegen sich gedrungen fühlen müssen, jedweden, der dieses Wegs verfehlt, darauf zu lenken, ja in ihn hinein zu zwingen; die Absicht, auf die eindringendste Weise darzuthun, daß alles Wähnen über Gott und seine Weltregierung Verwegenheit; Ergebenheit in Ihn, allein Frömmigkeit und Weisheit sey.

Eben diese Frömmigkeit und Weisheit empfiehlt Spinoza noch weit dringender und herzlicher als Nathan. Auch er verehrte eine Vorsehung, ob sie ihm gleich nichts anderes war, als jene Ordnung selbst der Natur, die aus ihren ewigen Gesetzen nothwendig entspringt*); auch er bezog alles auf Gott, den Einzigen der da IST, und setzte das höchste Gut darin, den Unendlichen zu erkennen,

*) Tract. Th. Pol. p. 63. Opp. Posth. p. 554. 555.

und über alles ihn zu lieben. Eh, proh dolor! ruft er aus, res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare *).

— — — —

*) Tract. Th. Pol. C. II. p. 16. Die Gottesverehrung des Spinoza, in Vergleichung mit dem, was im eigentlichen Verstande Religion heißt, und, wenn die Begriffe nicht sollen verwirrt werden, auch allein so heissen muß, verdiente eine besondere Abhandlung, die nicht nur ein neues Licht über das System dieses großen Mannes, sondern auch über noch manche andere sehr wichtige Dinge verbreiten könnte.

In einem seiner Briefe (dem XLIXten) zürnt Spinoza sehr über einen Mann, der ihm wegen seines Tractatus Theol. Pol. alle Religion abgesprochen hätte. „Ist der ohne Religion „(schreibt Spinoza) der Gott als das höchste Gut anerkennt, „und ihn darum mit freyer Seele zu lieben anbefiehlt? Dessen „Lehre ist: Hierin allein bestehe unsere höchste Glückseligkeit, „und unsere höchste Freyheit? Weiter: der Lohn der Tugend „sey die Tugend selbst; die Strafe des Lasters, das Laster. „Endlich, daß ein jeder seinen Nächsten lieben, und der Obrigkeit gehorchen müsse. Und dieses habe ich nicht allein ausdrücklich gesagt, sondern mit unumstößlichen Gründen dargethan. „Man sieht, woran es bey jenem Manne liegt. Er findet

Vor dem Nathan, und zugleich mit den Fragmenten machte Lessing die erste Hälfte seiner Erziehung des Menschengeschlechts bekannt; eine Schrift, welche Mendelssohns Beyfall nicht erhalten hat, und über die er in den Morgenstunden, (S. 278.) wie über glühende Kohlen hinwegeilt. Des

---

„nichts in der Tugend und der Vernunft an sich, was ihn erfreut, und möchte lieber seinen Trieben folgen, wenn dieß „Eine nicht wäre, daß er die Strafe fürchtet. Von bösen „Handlungen enthält er, wie ein Sklave, sich ungern, und mit „wankendem Gemüthe. So erfüllt er die göttlichen Gebote, „und erwartet für diesen Dienst weit süßere Belohnungen, als „die göttliche Liebe selbst. Er hofft um so mehr von Gott ge„ehrt und belohnt zu werden, je mehr ihm das Gute, was er „thut, zuwider ist, und je mehr er demselben gegen seinen „Willen folgt. Darum muß er von allen denen, welche die „Furcht nicht zurückhält, glauben, daß sie zügellos leben, und „von keiner Gottesverehrung wissen."

Den Atheisten (das Wort Gottesläugner hatte bey ihm eigentlich keinen Sinn) charakterisirt er in demselben Briefe, als einen Menschen, dessen Begierde nach Reichthümern und Ehrenstellen die herrschende sey. Er glaubte, wer Gott nur suche als Mittel zu andern Zwecken — wäre dieser Zweck auch Unsterblichkeit der Seele — habe, wenn man die Sache bey'm Licht besähe, nur seinen Bauch in Gedanken. Homo liber (bonum *directe* cupiens) de nulla re minus, quam de morte cogitat, et ejus ſapientia non mortis, ſed vitae meditatio eſt. Eth. P. IV. Prop. 67.

73. §. dieser Schrift hatte ich in meinem ersten Briefe an Mendelssohn ausführlicher gedacht, und dieser Stelle ihre wahre Auslegung gegeben. Die Richtigkeit dieser Auslegung, zeigt, nach gewiesener Spur, das Ganze dieses tief durchdachten Aufsatzes so klar, daß ich bey Sachkundigen kein Wort darüber zu verlieren brauche *). Wie Mendelssohn dem Dinge durch eine selbsterfundene Läuterung abzuhelfen suchte, darüber habe ich vorhin mich schon mit wenigem herausgelassen. Mendelssohn beweist dem guten Lessing, daß Eins nicht alles seyn kann, weil Eins nicht zwey, und zwey nicht Eins ist: das hatte Lessing nicht gedacht; er hatte nicht gedacht, daß wenn Gott ein Selbstbewußtseyn zukommt, gleich uns einzelnen Wesen, daß er dann auch selbst ein einzelnes Ding seyn müsse, und man nicht umhin könne (nach Voraussetzung seiner Unendlichkeit) ihm ein ausserweltliches Daseyn zuzuschreiben; womit dann das ganze ἐν και πᾶν dahin falle: das führt ihm Mendelssohn nun zu Gemüth,

*) Man vergleiche das Fragment in Lessings theologischem Nachlaß.

und der reuige Sünder geht stumm und beschämt davon. —

Lessing konnte über noch mehr Dinge von Mendelssohn zurecht gewiesen werden. Wahrlich, es ist nicht zu läugnen, daß er ziemlich in die Irre gerathen war. Er sagt in eben dieser Erziehung des Menschengeschlechts, §. 33.

„Laßt uns auch bekennen, daß es ein heroi=„scher Gehorsam ist, die Gesetze Gottes beobachten, „bloß weil es Gottes Gesetze sind, und nicht weil „er die Beobachter derselben hier und dort zu be=„lohnen verheissen hat; sie beobachten, ob man „schon an der künftigen Belohnung ganz verzwei=„felt, und der zeitlichen auch nicht so ganz gewiß „ist."

Und hernach hinter der von mir commentirten Stelle: „Es ist nicht wahr, daß Speculationen „über diese Dinge jemals Unheil gestiftet, und der „bürgerlichen Gesellschaft nachtheilig geworden. — „Nicht den Speculationen; dem Unsinn, der Ty=

„ranney diesen Speculationen zu steuern, Menschen, „die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gön„nen, ist dieser Vorwurf zu machen.“

„Vielmehr sind dergleichen Speculationen — „mögen sie im Einzelnen doch ausfallen, wie sie „wollen — unstreitig die *schicklichsten* Uebungen „des menschlichen Verstandes überhaupt, so lange „das menschliche Herz überhaupt höchstens nur „vermögend ist, die Tugend wegen ihrer *ewigen* „glückseligen Folgen zu lieben.“

„Denn bey dieser Eigennützigkeit des mensch„lichen Herzens, auch den Verstand nur an solchen „Dingen üben wollen, was unsere körperlichen Be„dürfnisse betrifft, würde ihn mehr stümpfen als „wetzen heissen. Er will schlechterdings an geistigen „Gegenständen geübt seyn, wenn er zu seiner völ„ligen Aufklärung gelangen, und diejenige Rei„nigkeit des Herzens hervorbringen soll, *die uns* „*die Tugend um ihrer selbst willen zu* „*lieben fähig macht.*“*)

*) Erziehung des Menschengeschlechts, S. 75 — 77.

Dagegen Mendelssohn: „Ohne Gott und Vor-„sehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine „angeborne Schwachheit, und Wohlwollen we-„nig mehr als eine Geckerey, die wir uns einander „einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke, „und der Kluge sich gütlich thue, und auf jenes „Unkosten sich lustig machen könne." *)

Ich habe mit dieser Aeusserung von Mendelssohn nie reimen können, daß er vorhin zum Behuf seiner Theorie des Rechts, sich auf ein natürliches Wohlwollen und den Satz stützt: durch dieses Wohlwollen werde alles wiedergegeben, was der Eigennutz verliere. Habe nie begreifen können, wenn ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben, ein solches Wohlwollen nur Geckerey, und Menschenliebe eine angeborne Schwachheit sey — wie wir dann, natürlicher Weise, zu einer solchen Gottes Erkenntniß gelangen können, durch welche das Wohlwollen aufhöre, eine Geckerey zu seyn, und Tugend anfange, vernünftig zu werden.

*) Jerusalem, S. 70

Eh, proh dolor . Und sey Du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benedictus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in Deiner Seele, und seine Liebe war Dein Leben!

Was ist Euer Gott, Ihr, die Ihr öffentlich bekennt, es nicht genug zu wiederholen wißt: Religion, das ist Gottes Erkenntniß und Verehrung sey nur Mittel: — Zweck allein dem Thoren, dem Schwärmer. Was kann er seyn, Euer Gott, als ein todtes Werkzeug, eine dumme Kraft *) zu Eurer Seele, um diese zu des Leibes Dienst nur williger und fähiger zu machen? Wahrlich, am Ende sind es nur die äusseren Bedürfnisse; Euer Fleisch, und eine kluge Oekonomie seiner Lüste und Begierden, was die Summa Eurer Philosophie, Eurer so hoch gepriesenen Weisheit des gesunden Menschenverstandes ausmacht. Religion, wie billig, dieser

*) Anspielung auf die Benennung, welche der niederländische Fuhrmann der Wagenwinde giebt.

klugen Oekonomie untergeordnet, in ihren Dienst gebracht. Sie mag froh seyn, daß sie noch zu soviel nütze ist. Können wir einmal ohne den Namen Gottes unsere bürgerlichen Verhältnisse sichern, und unsere Theorieen fertig bringen — dann nur weg mit diesem leidigen Behelf unserer Unwissenheit und Ungeschicklichkeit; weg mit dem sperrigen Hausrath, der nur Raum einnimmt, und an sich zu gar nichts taugt.

Und es wäre Schwachheit von Lessing gewesen — ja Dummheit, Tollheit, und Ruchlosigkeit, daß er einem solchen Theismus, den unendlich frömmeren Atheismus eines Spinoza vorzog?

Und er wäre mit dem Feuer dieser Lehre im Busen — das jene immer auch Schwärmerey nennen mögen — Er wäre damit nicht ein zehnmal besserer Mann gewesen, als mit jener andern Lehre, die das Muttermal thierischer Lüsternheit und Unbesonnenheit an der Stirne trägt?

Und weil er, was er dachte, nur nicht mit ganz dürren Worten heraussagte: darum wollt

Ihr ihn einen Heuchler schelten? — „Er that ja „nichts mehr und nichts weniger, als was alle al„ten Philosophen in ihrem exoterischen Vortrage „zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit, „für die freylich unsere neuesten Philosophen viel „zu weise geworden sind. Er setzte willig sein Sy„stem bey Seite, und suchte einen jeden auf dem„jenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf wel„chem er ihn fand.“ *)

So urtheilte Lessing über Leibnitz, und verlangte, wahrscheinlich, daß man eben so über ihn selbst urtheilen sollte.

In den Gesprächen für Freymäurer sagt Falk: „Weißt du, Freund, daß du schon ein halber Frey„mäurer bist? Ernst. Ich? Falk. Du! denn „du erkennest ja schon Wahrheiten, die man besser „verschweigt. Ernst. Aber doch sagen könnte. „Falk. Der Weise kann nicht sagen, was „er besser verschweigt.“ **)

---

*) Lessing, zur Geschichte und Litteratur, I. Beytrag. S. 216.

**) II. Gespräch, S. 43.

Mit noch mehr Nachdruck und rührender, sagt Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts: „Hüte dich, Du fähigeres Individuum, der Du „an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stam„pfest und glühest, hüte Dich, es Deine schwäche„ren Mitschüler merken zu lassen, was Du witterst, „oder schon zu sehen beginnest.“

Dann fügt der bescheidene edle Mann noch hinzu: „Bis sie Dir nach sind, diese schwächeren „Mitschüler; — kehre lieber noch einmal selbst in „dieses Elementarbuch zurück, und untersuche, ob „das, was Du nur für Wendungen der Methode, „für Lückenbüßer der Didaktik hältst, auch wohl „nicht etwas Mehreres ist.“ (§. 69.) *)

Stehen zu bleiben auf halbem Wege, war Lessingen für sich unmöglich, und er war eben kein großer Verehrer von denen, die es können. Eine in mehr als einer Absicht merkwürdige Aeuße-

---

*) Gerade dieß Mehrere suchte Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts, mit möglichster Klugheit darzustellen.

rung hierüber, findet sich in dem Aufsatz über Wissowatius. Dort heißt es (S. 413.) von Leibnitz: „An einer andern Stelle sagt er von Locke, „den er auch mit ein wenig andern Augen ansahe, „als noch jetzt gewöhnlich: Inclinavit ad Socinia„nos, quorum *paupertina* semper fuit de „Deo et mente philosophia. War es der seich„tere Philosoph, welcher den Socinianer? oder der „Socinianer, welcher den seichteren Philosophen ge„macht hatte? Oder ist es die nämliche Seichtig„keit des Geistes, welche macht, daß man eben so „leicht in der Theologie, als in der Philosophie „auf halbem Wege stehen bleibt?“

Verschweigen darf der Rechtschaffene, und muß oft der Weise: lügen aber muß und darf er nie; nie seiner trüglichen Weisheit; nie seinem Willen, wie rein er ihn auch halte, die Wahrheit unterwerfen, und es unternehmen, was ihm gut oder das Bessere dünkt, durch Betrug in die Höhe zu bringen. Nicht weniger als der Hochmuth eines Satans gehört dazu, sich über die Wege Gottes zu erheben, und die Wahrheit, die nicht unser

ist, eigenmächtig in Verwaltung zu nehmen. Vor Gott, dem Heiligen, kann ich es beschwören, daß eben dieß auch die Gesinnungen Lessings waren; daß er nichts in dem Grade verachtete und haßte, wie den Eigendünkel, der durch Gewalt oder Betrug, Erkenntniß und Glückseligkeit befördern will. Der Thorheit eines solchen Unternehmens gehörte seine Verachtung; der Ungerechtigkeit, sein Haß.

Lessings Methode darf mit einer sehr entgegengesetzten nicht verwechselt werden, und ist auch leicht von ihr zu unterscheiden. Denn was kann mehr von einander abstechen, als die weise Bescheidenheit, „die ein eigenes System willig bey Seite setzt“, und der dumme Stolz, der es durchsetzen, überall einführen, und durchaus kein anderes gelten lassen will. Dieser, da er seine Meynung für die Wahrheit selber ansieht, und die Vernunft in Person zu seyn glaubt, hört keine Gründe mehr, sucht sie, als unwürdig, bloß zu unterdrücken, und allen Widerspruch, durch was für Mittel es auch sey, zu hemmen. Das entschiedenste Talent, wenn es ihm nicht dienstbar ist, verliert seine Würde, kommt

um seinen Namen, und käme, wenn es möglich wäre, um sein Daseyn. Dennoch weiß er nichts von Ungerechtigkeit, und freuet sich aller seiner Werke, weil er das Gutfinden seiner Weisheit zum einzigen Gesetz hat; und sein fanatischer Eifer, mehr um der Sache als um der Person willen, Recht und Billigkeit unter die Füße tritt. Seine Herrschsucht ist Wohlwollen, sein Unterdrückungsgeist, väterliche Strenge — Regenten Tugend; seine Einsicht, der Verstand, den alle Menschen haben müssen.

Ich komme nun zu denen Beschuldigungen und Vorwürfen, die mir aus der Person und der Philosophie des Herrn Mendelssohn allein erwachsen, und ich wüßte keine schicklichere Stelle, einen Ruhepunct zu machen.

Wohl könnte es bey dieser ersten Sitzung sein Bewenden haben, wenn Vertheidigung meiner selbst die Sache wäre. Sie war es kaum bisher, und soll es je länger je weniger seyn. Wie oft habe ich

unter dem Schreiben dieser Bogen an eine Stelle des letzten Briefes, den ich von Lessing erhielt, gedacht, mit der ich anzufangen einige Versuchung hatte. „Ich wüßte nicht“ — schrieb mir der edle Mann bey einer nicht unerheblichen Gelegenheit — „Ich wüßte nicht, was ich nicht lieber von Ihnen „lesen wollte, als eine Rechtfertigung Ihrer selbst.“ — Und fügte die herzerhöhenden Worte hinzu, die ich bey einem minderen Anlasse, als der gegenwärtige, anzuführen mir nicht herausnehmen würde; — diese Worte: „der Mann wie Sie, hat bey „mir niemals Unrecht, wenn er es auch gegen eine „ganze Welt haben könnte — in die er sich nicht, „nicht hätte mengen sollen!“

Sind meine Gegner Leute, die um Wahrheit sich bekümmern, und durch Gründe sich beschämen lassen? Das war es ja eben was sie erbitterte, und nun ihre Wuth mit jedem Tage neu erhitzt. Je mehr durch Entwicklung und Beweise meine Sache als die beste, die ihrige als die schlimmste, die man haben kann, sich offenbart: desto aufgebrachter werden sie sich zeigen; mit desto zudringli-

chern Griffen werden sie an mich setzen, und der Kniffe und Pfiffe immer mehr ersinnen. Denn wovor sollten sie sich fürchten? Sie haben in der Seele, was in Voltairens verschwenderischem Sohne den Fier-en-fat so herzhaft macht; denselben Muth und dasselbe Gefühl von Ehre, womit er ausruft:

Soyons hardis, nous ſommes dix contre un!

Und um wie viel muß nicht die Herzhaftigkeit jener Fier-en-fat, die Herzhaftigkeit von diesem übertreffen, da sie mit hunderten gegen Einen stehen. „Sie werden fortreden, und durch alles womit ich sie unterbreche, sich nicht für unterbrochen „halten, fortreden, ohne sich zu bekümmern, ob un„sere Worte zusammen klappen oder nicht. Sie „sind aufgezogen und müssen ablaufen.“ *)

Mögen Sie doch. Ich will nicht allein, wie

*) Lessings Axiomata, S. 56.

Lessing, mich überschreyen lassen; sondern auch zugeben, herzlich gerne zugeben, was Lessing nicht wollte: daß man auch mich überschreibe. Je mehr sie schreiben und mich überschreiben, desto mehr werden sie die Geheimnisse ihres Herzens kund thun. Desto mehr werden die Fäden eines — nicht erträumten, oder zum Behuf eines eigenen weit ausgebreiteten Schleichhandels gar nur erdichteten — sondern wirklichen Hyper — krypto — Jesuitismus und philosophischen Papismus hervorkommen, und, in sehr mannichfaltigen Verschlingungen, sehen lassen, wie weit sie reichen. Ich fürchte nicht, daß diese Warnung meinem Zwecke Abbruch thue. Dieses genus irritabile hominum, *suique impotens*, mag wohl auf einen Augenblick stutzen, aber nicht sich mäßigen. Man darf kühn auf ihre Eitelkeit und Rachsucht sich verlassen. Anstatt zurückzufahren, fahren sie nur auf, „und rennen blind auf den Spies.“

Wie lehrreich in dieser Absicht ist ein kurzer Zeitraum von noch nicht drey Monaten schon gewesen! Wie auffallend ist es nicht geworden, daß

philosophischer Dogmatismus und Parteygeist, nicht weniger hitzig, ansteckend, polternd und brausend sey, als der priesterliche! Wie auffallend, daß jener Fanatismus noch ungerechter, tückischer und grausamer — sein Aberglaube noch blinder und hartnäckiger machte, als dieser! — Was für Winke wurden nicht schon wider mich gegeben? Winke, von denen Lessing mit Grunde sagt, daß sie Meuchelmord*) sind. Wie hat man meine Worte nicht verdreht, meine Rede auf alle Weise nicht verfälscht?

„Ich habe die Vernunft gelästert" — weil ich behaupte, daß sie das Daseyn Gottes, nach der Lehre der Theisten, nicht apodiktisch darthun, und die Einwürfe dagegen nicht befriedigend widerlegen kann: — „ich habe damit gesagt, „daß alle Philosophie zum Atheismus führe" **) — „Ich bin ein Schwärmer — und will dem blinden oder gar dem Wunderglauben forthelfen", — weil ich be=

*) Axiomata, S. 8.

**) S. Allg. deutsche Bibliothek, des LXVten Bandes, 2tes Stück, S. 630.

haupte, man könne an Gott nur glauben, und nur praktisch sich in diesem Glauben unbeweglich machen.

Wie, Darum? — Und Kant, der dasselbe seit mehr als sechs Jahren lehrt: hat die Vernunft nicht gelästert, ist kein Schwärmer, will nicht einem blinden oder Wunderglauben forthelfen?

Man schlage die Kritik der reinen Vernunft S. 828. (S. 856. der 2ten Ausgabe) auf, und lese: „Auf solche Weise bleibt uns nach Vereite-„lung aller ehrsüchtigen Absichten einer, über die „Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden „Vernunft noch genug übrig: daß wir damit in „praktischer Absicht zufrieden zu seyn Ursache haben. „Zwar wird freylich sich niemand rühmen können: „er wisse, daß ein Gott, und daß ein künftig Le-„ben sey; denn, wenn er das weiß, so ist er ge-„rade der Mann, den ich längst gesucht habe. Al-„les Wissen (wenn es einen Gegenstand der bloßen „Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich „würde also auch hoffen können, durch seine Beleh-

„rung mein Wissen in so bewundrungswürdigem „Maaße ausgedehnt zu sehen. Nein, die Ueberzeu„gung ist nicht logische, sondern moralische Gewiß„heit, und, da sie auf subjectiven Gründen (der „moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht „einmal sagen, es ist moralisch gewiß, daß ein „Gott sey etc. etc. sondern ich bin moralisch gewiß „etc. etc. Das heißt: der Glaube an einen Gott „und eine andere Welt ist mit meiner moralischen „Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr „laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig be„sorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen wer„den könne."

Ferner die Note S. 829. „Das menschliche „Gemüth nimmt (so wie ich glaube, daß es bey „jedem vernünftigen Wesen nothwendig geschieht) „ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es „gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. „Befestigt und vergrößert dieses Interesse, und ihr „werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst auf„geklärter finden, um mit dem praktischen auch das „speculative Interesse zu vereinigen. Sorget ihr

„aber nicht davor: daß ihr vorher, wenigstens „auf dem halben Wege, gute Menschen macht, „so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig „gläubige Menschen machen!“

Endlich S. 830. und 831. „Ist das aber „alles, wird man sagen, was reine Vernunft aus„richtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung „hinaus Aussichten eröffnet? nichts mehr, als „zwey Glaubensartikel? so viel hätte auch „wohl der gemeine Verstand, ohne darüber den „Philosophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten kön„nen? . . . . . Aber verlangt ihr denn: daß „ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, „den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur „von Philosophen entdeckt werden sollte? Eben das, „was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der „Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es „das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, „entdeckt, nämlich, daß die Natur, in dem, was „Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner „parteyischen Austheilung ihrer Gaben zu beschul„digen sey, und die höchste Philosophie in Ansehung

„der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur, „es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, „welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat an„gedeihen lassen.“ *)

So weit Kant. Und nun Hemsterhuis, den ich vertraulicher bey der Hand fassen darf, ihres Gegendruckes gewiß. Gern wird er mit mir, so wie ich mit ihm ins Elend wandern, und mit dem Ruhme des philosophischen Geistes und Titels diejenigen allein sich krönen lassen, die über uns, einer gemeinschaftlichen Sünde wegen — die nicht eine Sünde bloß des Verstandes, sondern des gan-

*) Ich habe nicht die Absicht, hiemit die Kantische Philosophie zu der meinigen erniedrigen, oder die meinige zu der Kantischen erhöhen zu wollen. Mir gnügt, daß dieser Herkules unter den Denkern die angezeigten Puncte betreffend, bey meinen Gegnern, billiger Weise, in noch größerer Verdammniß stehen muß als ich, und daß sich dieß so klar, wie die hellste Mittagssonne, machen läßt. Aber eben dieß möchte leicht zu meiner ärgsten Gefahr ausschlagen, und schon haben sich bedenkliche Zeichen davon in zwey verschiedenen Gegenden des litterarischen Horizonts sehen lassen. — O meiner philosophischen Mitbrüder, rechts und links, vorne und hinten, und zwischen Thür und Angel!

zen Menschen ist — das Verbannungsurtheil zusammen losen und aussprechen wollen.

„Der Mensch" — sagt Hemsterhuis — „ist dem Anschein nach, zweyerley Arten von Ueberzeugung fähig; die eine ist ein inneres Gefühl, unauslöschlich, in dem bis ins Herz gesunden durchaus wohl beschaffenen Menschen; die andere fließt aus Gedanken Verknüpfung, das heißt, aus einer mit Ordnung fortgesetzten Arbeit des Verstandes. Diese zweite kann nicht bestehen, ohne die erstere zur einzigen Grundlage zu haben .... In dem gesunden durchaus wohl beschaffenen Menschen, ist ein einziges heisses Verlangen der Seele, das sich in ihr von Zeit zu Zeit nach dem Besseren, zukünftigen und vollkommenen offenbaret, eine mehr als geometrische Demonstration von der Natur der Gottheit. — Aber, so wie die Menschen ihre Bedürfnisse vervielfältiget haben, so haben sie auch ihre Fähigkeiten des Verstandes mehr ausgearbeitet, und das innere Gefühl hat dabey von seiner Lebhaftigkeit verloren. *) Der sichere und geometrische

*) Man vergleiche hiemit die Stelle meines dritten Briefes

Gang des Verstandes hat seiner bestimmten und genauen Ueberzeugung den Vorzug verschafft vor der Ueberzeugung des Gefühls, welches unendlich einfach, und aus diesem Grunde, dem Anschein nach, unbestimmt und schwankend ist. Die erstere dieser Ueberzeugungen ist denjenigen unserer Organen, die wir gegenwärtig am mehrsten zu brauchen gelehrt werden, und die folglich die geübtesten sind, vorzüglich angemessen; die zweite steht im Verhältniß mit den Graden der Höhe, der Vortrefflichkeit und innern Fähigkeiten der Seele eines jeden Individuums. Die mathematische Ueberzeugung läßt sich, so bestimmt als man sie selber hat, auch andern durch die Sprache mittheilen: nicht die innere des Gefühls die ganz wesenhaft ist, und in dem Wesen selbst allein entspringen kann. . . . "

„Ein freyes Wesen, welches das Vermögen hat, sich selbst zu betrachten und zu verändern,

---

an Mendelssohn S. 166. (S. 214. der 1sten Abth. dieses Bandes), die vornehmlich einer gewissen Klasse von Philosophen ein so unverzeihliches Aergerniß zu seyn scheint, daß sie noch nicht wissen, wie man mich empfindlich genug dafür zu züchtigen hat.

muß im Stande seyn, wenn man einige Erkenntniß von der Natur der Gottheit in ihm voraussetzt, seine Beziehung auf dieselbe vollkommner zu machen, daran zu mindern und zu mehren. . . .“

„Zwey Dinge können nicht auf einander sich beziehen, wenn sie nicht eine homogene oder homologe Seite mit einander gemein haben. Haben wir also eine Beziehung auf Gott, so müssen wir auch etwas mit ihm gemein haben. Unsere Beziehung auf einen Gott, unser Zug nach ihm hin, ist aber offenbar. Nicht daß man ihn aus dem Geschrey des Schmerzes, der Furcht oder Ohnmacht herzuleiten habe, welches nicht Gott, sondern nur irgend ein Ende der Leiden fordert; nicht daß du etwa mir, oder der begeisterten Pythia glauben sollst, oder dem schmeichlerischen Priester des Jupiter Ammon, der im Alexander den Sohn seines Gottes sieht: Nein, dem Sokrates, dir selbst sollst du glauben; dir selbst, wenn du jenem Organ seine Reinheit wirst gegeben haben, das auf göttliche Dinge, wie das Auge auf das Licht gerichtet ist. Dann wirst du diesen Zug, diese Homogenität in der Leichtigkeit

gewahr werden, mit der das Gute von Menschen verrichtet werden kann. . . . "

„Es scheint, als ob im Menschen, wenn er, es sey durch seine Bemühungen, oder durch die Vortrefflichkeit seiner Natur, zur Harmonie seiner uns bekannten Kräfte und Fähigkeiten gelangt ist, andere bis jetzt noch unbekannte Fähigkeiten anfingen sich zu entwickeln, und seine Homogenität mit der Gottheit dergestalt vermehrten, daß ein Schatten, der göttlichen Macht gleichsam sichtbar in ihm wird. . . ."*)

---

*) Aristée, ou de la Divinité, p. 167. 184. 195. 199. der ersten Ausgabe.

Noch ein Mann, in dessen Gesellschaft ich mich unbedenklich, aus jeder philosophischen Synagoge, gern verbannen lasse, und von dem ich bekenne, daß ich ihn für einen großen und heiligen Mann halte: Johann Georg Hamann aus Königsberg sagt: „Ist wohl menschliche Liebe ohne Bekanntschaft und „Sympathie möglich? — Ihr rühmt Euch Gott zu kennen; „wie seyd ihr zu dieser rühmlichen Erkenntniß gekommen? — „Durch Betrachtung seiner Werke — Woher wißt ihr, daß diese „Werke ihn besser kennen als ihr selbst, und sind sie nicht weit „unfähiger, als ihr selbst, dieser hohen Offenbarung, und euch „solche mitzutheilen? Um einen bloßen Menschen — und den „vertraulichsten von allen — euch selbst kennen zu lernen, wür-

Genug! „Wie weit würde der Schutz, den die Werke dieser großen Männer mir durchaus anbieten, über mich hinausreichen, wenn ich Schutz zu suchen nöthig hätte! Aber das brauche ich nicht: und noch weniger habe ich die Sitte boshafter Betteleute hiemit nachmachen wollen, die sich einen hastigen Hund nicht anders vom Leibe zu halten wissen, als dadurch, daß sie ihn auf einen andern hetzen. Denn wenn ich meine Gegner kenne, so verstehen sie ihren Vortheil zu wohl, daß sie nicht

---

„det ihr euch wohl auf äusserliche Werke verlassen? Wie wenig ähnlich, wie entfernt und fremde, ja wie widersprechend „sind selbige nicht den Tiefen des inwendigen im Herzen verborgenen Menschen . Der Gegenstand eurer Betrachtungen und Andacht ist nicht Gott, sondern ein bloßes Bildwort, „wie eure allgemeine Menschenvernunft, die ihr durch eine „mehr als poetische Licenz zu einer wirklichen Person vergöttert, und dergleichen Götter und Personen macht ihr durch „die Transsubstantiation eurer Bildwörter so viel, daß das „gröbste Heidenthum und blindste Papstthum in Vergleichung „eurer philosophischen Idolatrie am jüngsten Gericht gerechtfertigt und vielleicht losgesprochen seyn wird." — Neue Apologie des Buchstaben H. — Ich weiß nicht, ob wir in unserer Sprache etwas aufzuweisen haben, das an Tiefsinn, Witz und Laune, überhaupt an Reichthum von eigentlichem Genie, sowohl was den Inhalt als die Form angeht, diese kleine Apologie eines zweydeutigen Buchstaben überträfe.

lieber mich festhalten, als frischerdings auf einen Kant oder Hemsterhuis losgehen sollten." *)

Doch ich soll ja „durch Autoritäten und Machtsprüche alle Zweifel niedergeschlagen, und meine kindliche Wiederkehr (meinen Rückzug unter die Fahne des Glaubens) durch Worte aus dem frommen engelreinen Munde Lavaters gesegnet und versiegelt haben!" — Mendelssohn sagt es, und ein ganzes Heer von Schreyern schreyt es nach.

Wo habe ich Zweifel durch Autoritäten und Machtsprüche niedergeschlagen? — Wo eine kindliche Wiederkehr mit Worten Lavaters versiegelt?

Ich schließe ein Werk, welches die freyesten

---

*) Lessings Axiomata, S. 80. Voltaire erzählte mir einmal bey sehr guter Laune von Friedrich dem Großen, daß man ihm in seiner Kindheit einen kleinen Husaren gehalten, der aller Vergehungen des vornehmen Kindes schuldig werden, alle seine Unarten hätte müssen an sich kommen lassen, um dafür in seiner Gegenwart gescholten und gezüchtigt zu werden. „Je suis devenu son petit housard," sagte Voltaire, „*il fait les sottises, et l'on me fouëtte.*"

Untersuchungen enthält, mit einer Stelle aus Lavater, die den freyesten Untersuchungen der Vernunft das Wort redet; worin von Glaube nicht eine Sylbe vorkommt, die nichts empfiehlt als Wahrheit, und es einem jeden Menschen gestattet, sie auf seine eigene Weise zu erkennen; die nichts verbietet als Lüge, und diese zu keinem Gebrauche gestatten will: — und diese Stelle soll ich doch als eine Autorität für meine Glaubensmethode angeführt, meinen Rückzug damit gedeckt haben.

Angeführt soll ich sie haben, „als eine Autorität aus einem engelreinen Munde, von der ich abhangen will!"

Dem redlichen Lavater habe ich einen engelreinen Mund zugeschrieben; das ist, einen Mund, der mit Vorsatz nie trügt oder täuscht; dem Manne, der gewissenhaft die Grundsätze befolgt, die in der von ihm angeführten herrlichen Stelle ausgedrückt sind; dem Manne, welcher der Wahrheit, so weit er sie erkennt, überall sich; nie sich selbst die Wahrheit unterwirft; und dem allein deßwegen

— wenn er auch alle die Thorheiten die ihr ihm vorwerft, und noch ärgere beginge — dem allein deßwegen, ihr Lästerer *), nicht werth seyd, die Schuhriemen aufzulösen.

Wißt Ihr den Ausdruck für das, was ich hier entlarvte? Ich weiß keinen andern dafür, als wissentliche Unwahrheit, vorsetzlichen Betrug. Nennt es immer ungesittet, wenn ich den Dingen ihren eigentlichen Namen gebe. „Einen solchen ungesitteten Gegner mögt Ihr an mir finden; aber sicherlich keinen unmoralischen. Dieser Unterschied zwischen ungesittet und unmoralisch, der sehr wichtig ist, obgleich beide Wörter, ihrer Abkunft nach, vollkommen das nämliche bedeuten müßten, soll ewig unter uns bleiben. Nur Eure unmoralische Art zu disputiren, will ich in ihr möglichstes Licht zu setzen suchen, und sollte es auch nicht anders, als auf die ungesittetste Weise geschehen können?“

---

*) S. Adelungs Wörterbuch, erste Bedeutung dieses Worts.

„Warum paßt Ihr mir in allen hohlen Wegen so tückisch auf? . . . Ist das guter Krieg, wenn Ihr den Männern des Landes aus dem Wege geht, um die Weiber und Kinder desselben ungestört würgen zu können? Der Begriff ist der Mann, das sinnliche Bild des Begriffes ist das Weib; und die Worte sind die Kinder, welche beide hervorbringen. Ein schöner Held der sich mit Bildern und Worten herumschlägt, und immer thut, als ob er den Begriff nicht sähe!" *)

Das Geschrey dieser Männer zum Lobe und zum Schutze der Vernunft mag zum Theil ganz unschuldig seyn. Sie glauben in der That, daß ihre Meynung die Vernunft, und die Vernunft ihre Meynung sey. Schwärmer soll man sie darum nicht nennen, da Schwärmerey nur übertriebener Enthusiasmus ist; dieser aber einen wahren Gegenstand voraussetzt. Der Begeisterte für einen nicht wahren Gegenstand, für ein Unwesen, heißt

---

*) Lessings nothgedrungener Beyträge, zweiter S. 15. Achter, S. 10 u. 11.

nicht Schwärmer, sondern Phantast. Und das ist der eigentliche Name für dieß Geschlecht: sie sind Phantasten. Geschieht es aber, daß der Eifer für ein Hirngespinst bis zur Predigt seiner Wahrheit und seiner Wunder, ja seiner allein seligmachenden Religion, den Eiferer entflammt: dann heißt seine Gabe Fanatismus.

„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen!"

Hätten diese Männer Einsicht in das Wesen der Vernunft: wie könnten sie jene Aengstlichkeiten des Aberglaubens fühlen, die nächst der Eitelkeit und Selbstsucht, die unmittelbaren Ursachen der Intoleranz und der Verfolgung sind? Hätten sie die Liebe der Vernunft, wie könnten sie in ihre engen Tempel sie vermauern, ihrer Hohenpriesterschaft sie unterwerfen wollen? Aber Sie ist ihnen nur das Bild des Götzen, dem sie opfern; in jeder andern Gestalt, ein Gräuel; und sie selbst schlagen sie ans Kreuz.

Die Ursache dieses schrecklichen Irrsals ist, daß sie eine Wahrheit die ihnen subjectiv nur vorschwebt,

für eine objectiv erkannte, ja für die Einzige halten, und mit der Vernunft sogar verwechseln; oder wie ich eben sagte, und gern wiederhole: daß sie ihre Meynung für die Vernunft, und die Vernunft für ihre Meynung halten. Wahrlich SIE sind die Leute, die die Vernunft am Glauben prüfen, darnach allein sie zu oder absprechen; ausserdem von ihr nichts wissen, und sich nicht bekümmern weder. um ihr Wesen noch um ihren Willen. Da erhebt sich dann mittelst einer solchen hypostasirten Wahrheit, das angenommene oder eigene System über alle Gerechtigkeit, und der Eigendünkel spricht Orakel aus, die alles meistern und von nichts gemeistert werden dürfen; die den Geist in Fesseln schlagen, und das Gewissen irre leiten und verführen.

„Es thut mir leid, sagt Kant, Unlauterkeit, „Verstellung und Heucheley so gar in den Aeusse„rungen der speculativen Denkungsart wahrzuneh„men. . . Man hält es nicht allein der Klugheit „gemäß, sondern auch erlaubt und wohl gar „rühmlich, der guten Sache eher durch Schein-

„gründe zu Hülfe zu kommen, als den vermeyntli-
„chen Gegnern derselben auch nur den Vortheil zu
„lassen, unsern Ton zu einer billigen Mäßigung
„herabzustimmen .... Indessen sollte ich denken,
„daß sich mit der Absicht, eine gute Sache zu be-
„haupten, in der Welt wohl nichts übler, als
„Hinterlist, Verstellung und Betrug vereinigen
„lasse." *)

Setzen wir den Fall: ein Zergliederer unter-
suchte, nach Sömmering, den Neger, und gäbe
von dem was er gefunden eine solche Rechenschaft,
die zwar ganz queer und leer, aber so beschaffen
wäre, daß es am Ende hieße, der Neger wäre dem
Europäer nicht ungleich, sondern im Ganzen wohl
noch über ihn: Und nun kämen die Vorsteher der
göttlichen Vernunft des Menschen, und priesen die
Weisheit, die Frömmigkeit, das philosophische und
moralische Verdienst dieser Operation, mit Seiten-
blicken auf Sömmerings böses Gemüth und unbe-
sonnenen Kunsteifer, und wie man ihn, aus Ge-

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 748, der 1sten Ausgabe.

wissenhaftigkeit herunter setzen, und, nach höheren Gründen des Rechts, ihm ja nicht Recht lassen müsse: — würden wir nicht alle lachen und uns ärgern? — Und wir lachen und ärgern uns nicht, wenn gerade dasselbe in Absicht anderer wichtiger Gegenstände der menschlichen Erkenntniß, ja der wichtigsten von allen geschieht; — sehen mit Gelassenheit, wohl gar mit Beyfall, Facta, Geschichte, die bündigsten Schlußfolgen und einleuchtendsten Resultate unter die Füße treten, nach einem gewissen Wahn des Nützlichen, und kraft einer mehr als Päpstlichen Untrüglichkeit, deren Despotismus und frommer Eifer sich bis zur Seelsorge eines Groß-Inquisitors erhebt. Wollte Gott, ich könnte meinen Unwillen gegen diese sinnlose, thörichte Phantasterey, diese schnöde Selbstvergötterung, auch in andern Männern, vornehmlich in solchen bis zur Thätigkeit erregen, die an der rechten Stelle sich befinden, mit Nachdruck dagegen zu wirken, und, vor den Augen der Welt, einer Weisheit, die aller Erkenntniß und jedem Gebrauch der Vernunft den Weg weisen will, die große Narrenkappe aufzusetzen. Denn kann etwas verkehrteres, und das mehr em-

pörte, wohl gedacht werden, als eine menschliche Weisheit, die über die Wahrheit selber herrschen; was, wie, und wann sie gelten darf, entscheiden will?

„Die Philosophie geht ihren ewigen allmähli- chen Schritt: und Verfinsterungen bringen die Planeten aus ihrer Bahn nicht. Aber die Secten der Philosophie sind die Phases derselben, die sich nicht anders erhalten können, als durch Stockung der ganzen Natur, wenn Sonn' und Planet und Betrachter auf dem nämlichen Puncte verharren. Gott bewahre uns vor dieser schrecklichen Stockung!" *)

„Als Hieronymus eine, seinem eigenen Urtheile nach, der wahren Religion höchst verderbliche Schrift aus dem Griechischen übersetzte — in der Absicht übersetzte, um sie von den Verkleisterungen und Verstümmelungen eines andern Uebersetzers, des Ruffinus, zu retten, d. i. um sie ja in ihrer ganzen Stärke, mit allen ihren Verführungen, der

*) Lessings Bitte hinter der Parabel, S. 15.

lateinischen Welt vorzulegen; und ihm hieüber eine gewisse Schola tyrannica Vorwürfe machte, als habe er ein sehr strafbares Aergerniß auf seiner Seele: was war seine Antwort? O impudentiam singularem! Accusant medicum, quod venena prodiderit. — Nun weiß ich freylich nicht, was er mit jener Schola tyrannica eigentlich sagen wollen. Und es wäre doch erstaunlich, wenn es auch damals schon .... — Aber eine ähnliche Antwort habe ich doch schon für mich auch gegeben. „Weil ich das Gift, das im Finstern schleicht, dem Gesundheitsrathe anzeige, soll ich die Pest in das Land gebracht haben?“

— — — —

Was mir bevorsteht, weiß ich. Ich bin allein gegen eine Legion, und die Menge läßt sich von der Menge leicht bethören.

Mögen sie nur über mich siegen: genug, daß sie nicht über meine Sache siegen können. Genug,

daß auch diese eine Wendung genommen hat, die nicht lehrreicher seyn könnte. Je weniger ich selbst dazu gethan habe, desto reiner ist meine Freude; desto vollkommener wird auf alle Fälle meine Ruhe seyn.

Auch diese Schrift werde mit Worten Lavaters (meines Mitschächers) versiegelt. Ich nehme sie aus demselben Pontius Pilatus, Theil IV. Cap. VI. Hohenpriester- und Dienerwuth, sechster Abschnitt.

„Es giebt unbelehrliche, unüberzeugbare, grund-„schiefe Charaktere. Je klärer sie sehen, desto lau-„ter rufen sie: welche Dunkelheit! Je bestimmter „man mit ihnen spricht, desto starrsinniger sprechen „sie von leidiger Unbestimmtheit. Sobald du den „Mund öffnest, so machen sie sich auf Widerspruch „gefaßt. Denke nie, durch Einfalt und Aufrichtig-„keit sie zu gewinnen. Sie haben keinen Sinn

„als für Schiefheit. Sie sind wahre Visionärs „alles Krummen und Unedeln. Sie sehen's, wo „es ist, und wo es nicht ist. Sie lauern immer, „und beobachten nichts."

Ende der zweiten Abtheilung.

Druckfehler.

Abtheilung I.

Seite 71 Zeile 3 von oben statt Will lies Wille.
— 164 — 8 von unten — mir — mit.
— — — 12 — — — weniger — wenig.
— 168 — 1 — — — Marc. — Merc.
— 169 — 7 von oben — Stoffe — Stoß.
— 211 — 11 — — — daß — das.
— 217 — 3 — — — Schärmerey — Schwärmerey.
— 219 — 16 — — — es — er.

Abtheilung II.

Seite 1 Zeile 1 von oben statt Ira lies Tra
— 142 — 3 von unten — Fingerzeit — Fingerzeig.
— 201 — 2 — — — daß — da.
— 213 — 1 — — — wußte — mußte.